BS
2532
.B62

Erich Bischoff

Jesus und die Rabbinen

J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung in Leipzig

Class Test. *Book*

University of Chicago Library

GIVEN BY

Besides the main topic this book also treats of

Subject No.	*On page*	*Subject No.*	*On page*

229.2
B 54

Schriften des Institutum Judaicum in Berlin Nr. 33.

Jesus und die Rabbinen

Jesu Bergpredigt und „Himmelreich“ in ihrer Unabhängigkeit vom Rabbinismus

dargestellt

von

Dr. Erich Bischoff

Leipzig

J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung

1905

THE
UNIVERSITY
OF
CHICAGO LIBRARY

BS2532
B62

300612

Herrn Prof. D. Hermann L. Strack

als Dank für vieles

Vorwort.

Wie Jesu Worte ursprünglich gelautet haben, das hat mit bestem Erfolge Prof. D. Gustaf Dalman festzustellen begonnen. Mein Vorhaben geht dahin, zu beweisen, daß Jesu Gedanken in allen wesentlichen Punkten originalen Charakter tragen, und daß zumal ihre angebliche Abhängigkeit von rabbinischen Quellen ein Wahn ist.

Den ersten Schritt zur Bekämpfung dieses Wahnes hat Herr Prof. D. Strack bereits 1878 (Literar. Centralblatt No. 2) getan und schon darum volles Anrecht auf die Widmung dieser Fortsetzung seiner Bemühungen, ganz abgesehen von den für mich vorhandenen Gründen persönlicher Dankbarkeit.

Mit der Bergpredigt und Jesu Begriff des Himmelreichs habe ich mich deshalb zunächst befaßt, weil an diesen Stücken in erster Linie die destruktive Kritik eingesetzt hat.

Ich mache nur zwei so gut wie bewiesene Voraussetzungen: Erstens nehme ich nach Dalmans überzeugenden Ausführungen an, daß Matthäus Jesu Worte zumeist in ihrer ursprünglichsten Fassung bewahrt hat; zweitens halte ich die in Betracht kommenden Herrenworte mit der Mehrzahl besonnener Kritiker für meistenteils vor oder jedenfalls wenig nach der Tempelzerstörung aufgezeichnet.

Möge mein unter mancherlei Schwierigkeiten entstandener Versuch zu einem tieferen Verständnis der Worte Jesu beitragen.

D. V.

Inhalt.

Berichtigungen: S. 18, Z. 7 v. u. lies „das seine“; S. 50, Z. 6 v. o., S. 69, Z. 20 v. o. und S. 87, Z. 12 v. u. lies „aus dem 3. Jahrh.“; S. 51, Z. 14 ff. lies (mit neuem Satzanfang): „Ähnlich wie . . . ., so heisst es“.

Einleitung.

Als man auf christlicher Seite anfing, sich eingehender mit der rabbinischen Literatur zu beschäftigen, fand man in dieser gar bald nicht wenige Aussprüche und Ausdrücke, die sich mit solchen des NT berühren oder geradezu Parallelen zu ihnen bilden. Zunächst merkte man dergleichen nur gelegentlich an, z. B.[1] in den Übersetzungen des ethischen Thalmudtraktats Pirke Aboth (Sprüche der Väter) von Paulus Fagius (1541) u. a.[2], sowie in den Sentenzensammlungen von Joh. Drusius (Adagia) und Joh. Buxtorf (Florilegium hebraicum, 1648). Bald aber entstanden umfangreichere Parallelensammlungen. Als Autoren solcher Werke nenne ich nur: Joh. Lightfoot (Horae hebraicae et talmudicae in quatuor Evangelistas, 2. Ausg. v. Bened. Carpzov, Leipzig 1684), Christ. Schöttgen (Horae hebr. et talm. in universum NT, Dresden und Leipzig 1733), Joh. Gerh. Meuschen (NT ex Talmude et antiquitatibus Hebraeorum illustratum, Leipzig 1736; darin vor allem Balthas. Scheidts wertvolle Parallelensammlung „Praeterita praeteritorum"), Joh. Jac. Wettstein (NT Graecum, Arnstadt 1751 f.), Thom. Robinson (The Evangelists and the Mishna, London 1859), Frz. Delitzsch (Horae hebr. et talm., in Ztschr. f. luth. Theol. u. K. 1876—78), Carl Siegfried (Analecta rabbinica, Jena 1875; dgl. Rabbinische Analekten, in Jahrb. f. prot. Theol. 1876), August Wünsche (Neue Beitr. z. Erläut. d. Evangelien aus Talmud u. Midrasch, Göttingen 1878), W. H. Bennett (The Mishnah as illustrating the Gospels,

[1] Ich übergehe hier gelegentliche Zitate in mittelalterlichen und anderen Streitschriften wider die Juden, Bekehrungsschriften usw.

[2] Vgl. m. Krit. Gesch. der Thalmudüberss. (Frankfurt a. M. 1899), S. 45 ff.

Cambridge 1884)[1]. Auch von jüdischen Autoren gibt es[2] ähnliche Werke. Nur gelegentliche Hinweise bringt z. B. M. Schuhl (Sentences et proverbes du Talmud, Paris 1878); etwas systematischer verfahren: F. Nork[3] (Rabbinische Quellen und Parallelen zu neutestamentl. Schriftstellen, Leipzig 1839), M. Duschak (Die Moral der Evangelien und des Talmud, Brünn 1877), E. Schreiber (Die Prinzipien des Judenthums verglichen mit denen des Christenthums, Leipzig 1877), E. Soloweyczyk (Die Bibel, der Talmud und das Evangelium, übers. v. M. Grünwald, Leipzig 1877), E. Grünebaum (Die Sittenlehre des Judenthums anderen Bekenntnissen gegenüber, 2. Aufl., Strassburg 1878), S. Blumenau (Gott und Mensch in Aussprüchen der Bibel alten u. neuen Testaments, des Talmud u. des Koran, Bielefeld 1885), E. Friedemann (Jüdische Moral u. christl. Staat, Berlin 1894; hierin eine Übers. aus Hippolyte Rodrigues, Les origines du Sermon du Montagne, Paris 1868), endlich J. Hamburger (Real-Encyclopädie f. Bibel u. Talmud, bes. Bd. II und Suppl. 3).

Die christlichen Autoren verfolgten hierbei, wie auch z. B. mit den Thalmudübersetzungen[4] und anderen rabbinischen Studien, teils einen philologisch-theologischen Zweck, die Erläuterung biblischer, zumal neutestamentlicher Stellen; teils leitete sie ein Missionsinteresse, indem sie durch jene Vergleichungen dem Juden den Geist des NT verständlicher und sympathischer machen wollten. Bei den jüdischen Autoren war, wie Dalman (Die Worte Jesu I, Leipzig 1898, S. 62) treffend bemerkt, hauptsächlich der apologetische (z. T. auch der polemische) Gesichtspunkt maßgebend, wie z. B. bei Nork, Rodrigues-Friedemann und Hamburger. Unter besonderer Berücksichtigung der Worte Jesu suchten und suchen sie vor allem zu zeigen, daß gerade die erhabensten Gedanken des NT teils dem rabbinischen Judentum einfach abgeborgt, teils Verschlimmbesserungen ursprünglich jüdischer Gedanken seien[5].

---

[1] Andere minder bedeutende ähnliche Schriften bei Meuschen in der Praefatio. || [2] Auch hier übergehe ich die gelegentl. Zitate in Polemiken usw. || [3] Eigentlich Korn, angeblich getauft; sein Buch aber gehört auf die jüdische Seite. || [4] Vgl. Krit. Gesch., S. 9 u. 83, ferner L'Empereur, Clavis Talmudica (Leiden 1634), Vorw. p. 5 f. || [5] Gerade ihrer Übertreibungen wegen muss ich Nork, Hamburger, Friedemann usw. am häufigsten erwähnen, zumal da sie die Bekanntesten sind. — Der Proselyt Nork versteigt sich u. a. (S. IV) zu der Behauptung, dass „die Evangelisten ihre messianischen Beweisstellen . . nur mittelbar durch

Mit Recht sagt Dalman, daß fast alle (er hätte sagen dürfen: alle) die genannten Werke 1. „nur gelegentliche Beobachtungen mitteilen“ und „den Tatbestand auf dem Gebiete des Rabbinismus für den einzelnen Fall nicht systematisch erheben“, 2. „Übereinstimmung und Abweichung zwischen neutestamentlichen und rabbinischen Aussagen nicht sorgsam genug bestimmen“. Als noch schlimmeren Mangel füge ich hinzu 3. die aus Unkenntnis oder Bequemlichkeit, ja z. T. in böser Absicht geschehene Unterlassung jeder Prioritätsbestimmung! Vielfach wird, anscheinend mit Vorbedacht, jede Zeitandeutung der Quellen unterschlagen und der trotz Stracks bahnbrechender „Einleitung in den Thalmud“ noch weitverbreitete Wahn, als sei dieses Sammelwerk durchweg weit älter als das NT, zur Umkehrung des wirklichen Sachverhalts ausgenutzt, zumal bei Worten Jesu, so daß z. B. Hamburger, Nork und Friedemann — wie wir sehen werden — um Jesum als Nachahmer hinzustellen, ohne Bedenken als „Quellen“ seiner Worte die Aussprüche von Rabbinen selbst des 4. nachchristlichen Jahrhunderts zitieren, gelegentlich sogar noch spätere Erzeugnisse! Bei den genannten christlichen Autoren — Dalman ausgenommen — findet man kaum je einen schwachen Versuch, dieser Irreführung entgegenzutreten oder ähnlichen Irrtümern vorzubeugen[1]. Nur Strack hat (vgl. Vorw.) schon 1878 (LCbl. Nr. 2) bei Besprechung von E. Schreibers „Prinzipien des Judenthums“ dessen verkehrte Ansichten über die „Quellen“ treffend gekennzeichnet und widerlegt, zugleich auf jüdische ähnliche Ansichten hingewiesen (Geiger, Weiß etc.). Ebenso hat er auch (LCbl. 1878, Nr. 22) Wünsches Übertreibungen (zugunsten der Pharisäer) kurz berichtigt.

Ich werde im folgenden zunächst an der „Bergpredigt“ den Beweis führen, daß Jesus keinen irgendwie wesentlichen

---

die mystische Exegese der Rabbinen vor dem Auftreten Jesu . . . . . . herausgefunden“ hätten. Seine (übrigens auch bei anderen, Nichtproselyten bemerkbare) kritiklose Methode wird am besten durch seine Ansicht (S. VII) gekennzeichnet, dass man für rabbinische Parallelen, die später als Jesu Worte seien, „verloren gegangene Quellen der vorchristlichen Periode“ annehmen müsse! Auf diese Art kann man freilich auch Abraham zum Erfinder des Schießpulvers machen. (Vgl. Gen. r. c. 43.)

[1] Darum müssen sie sich auch gefallen lassen — wie z. B. Delitzsch, Siegfried und Wünsche (dem letzten nicht mit Unrecht) geschehen ist — von so konfusen und einseitigen Köpfen wie Friedemann (s. o.) als angebliche Gewährsmänner für deren Seltsamkeiten zitiert zu werden.

Gedanken seiner Lehre rabbinischen Quellen entlehnt hat. Wäre ich schneller im Schließen, als ich es bin, würde ich auf Grund meines Materials vielleicht gar die Behauptung wagen, Jesu Worte seien vielmehr häufig die Quelle für analoge Aussprüche späterer Rabbinen geworden[1].

Daß Jesus nicht nur genaue Bekanntschaft mit der heiligen Literatur des jüdischen Volkes besaß[2], sondern auch mit dem rabbinischen Wissen seiner Zeit durchaus aufs beste vertraut war, kann heute nur noch naive Unkenntnis leugnen[3]. Seine Geisteskämpfe mit rabbinisch geschulten Gegnern vor Zuhörern, die mindestens allwöchentlich das „Lehrhaus" besuchten, das viel mehr religiöses Lokalparlament als Predigtsynagoge oder Kultusort war — diese Geisteskämpfe machten eine so genaue Kenntnis der Ansichten, Denkweise und Disputationsform der Gegner nötig, daß ein darin Unbewanderter gar nicht hätte aufkommen, geschweige denn die Gegner so zum Schweigen bringen können, wie er. Daß seine polemische Anführung ihrer gegenteiligen Ansichten keine Abhängigkeit von ihnen im Sinne meines Themas bedeutet, ist klar.

Wenn sich aber nachweisen ließe, daß Jesus landläufige Vorstellungen und bildliche Ausdrücke, volkstümliche Anschauungen und sprichwörtliche Redewendungen gebraucht habe, die sich schon vor ihm im Munde des oder jenes Rabbi fänden, so könnte nur Mangel an jeder kritischen Schulung hieraus eine Abhängigkeit Jesu von den Rabbinen herleiten. Es muß eben doch ein jeder, der dem Volke verständlich werden will, des Volkes Sprache reden, und jeder, der in einer bestimmten Umgebung aufgewachsen ist, äußert sich zudem ganz unwillkürlich in deren Ausdrucksweise[4]. Etwas anderes ist es mit neuen,

---

[1] Man könnte dann mit noch mehr Recht von „Jesus Christus im Thalmud" reden, als auf Grund der von Hnr. Laible unter diesem Titel herausgegebenen, wirklich oder angeblich auf Jesus bezüglichen Stellen der unzensierten Thalmudausgaben. || [2] Bacher, Agada der Tannaiten I, 23. || [3] Mit Recht sagt z. B. A. Jeremias, Babylonisches im NT (S. 4): „Jesus ist durchaus nicht, wie neuerdings — vor allem von Wernle, Die Anfänge unsrer Religion, der daraus verhängnisvolle Schlüsse zieht — behauptet worden ist, im Sinne seiner Zeit und seines Volkes „Laie" gewesen. Die Pharisäer würden sich dann überhaupt nicht mit ihm eingelassen haben. ... Das Ev. Matth. zeigt klar und deutlich, daß Jesus ein Gebildeter im Sinne seiner Zeit war." || [4] Vgl. Kähler, Dogmatische Zeitfragen, S. 89f.: „Jesus verhandelte mit den Juden seiner

eigenartig geprägten Begriffen und deren Ausdrucksweisen. Wenn solche sich zugleich bei Jesus und einem gleichzeitigen oder früheren jüdischen Autor nachweisen ließen, könnte vielleicht von einer Abhängigkeit Jesu von rabbinischen Autoritäten die Rede sein. Es wird sich aber zeigen, daß dies nicht der Fall ist, ja, daß selbst allgemein volkstümliche und landläufige Wendungen von ihm zumeist nicht einfach übernommen werden, sondern einen vertieften Sinn erhalten [1].

Bei Feststellung der Priorität der bei Jesus und bei den Rabbinen zu findenden mehr oder minder ähnlichen Ausdrücke, Aussprüche usw. werde ich nach folgenden Regeln einer nüchternen, unbefangenen Kritik verfahren: 1. Bei mit Autornamen oder sonstigen Zeitmerkmalen versehenen rabbinischen Stellen ist zu untersuchen, in welche früheste Zeit sie gesetzt werden können. — 2. Bei anonymen rabbinischen Aussprüchen ist aus dem Zusammenhange, in dem sie stehen, eventuell auch aus ihrer Sprache, aus inhaltlichen Merkmalen usw. die Zeit ihres Ursprungs tunlichst zu ermitteln. — 3. Bei Jesu Worten ist festzustellen, in welcher christlichen Quelle sie zuerst vorkommen, und aus welcher Zeit diese stammt; in ganz besonderen Fällen vielleicht auch noch, in welche Periode seiner Lehrtätigkeit sie von dieser Überlieferung gesetzt werden. — 4. Bei Parallelen, deren früheste rabbinische Autoren annähernd gleichzeitig mit Jesus sind, ist zu untersuchen, wem die Priorität gebührt, eventuell, ob ein Abhängigkeitsverhältnis Jesu anzunehmen ist. Die Abhängigkeitsfrage ist ebenso zu erörtern, wenn der rabbinische Autor der Parallele unzweifelhaft vor Jesus gelebt hat, wie z. B. Hillel, da post hoc nicht gleich propter hoc ist, das Prius noch nicht notwendig Quelle bedeutet [2]. — 5. Nötigenfalls wird auch

---

Zeit. Sie mußten ihn doch wenigstens äußerlich verstehen können. Auch ist er ja in allem, was Darstellung, Verdeutlichung, Anschaulichkeit angeht, notwendig ein Sohn seines geschichtlichen Ortes. (Anm.: Auch der Bilderstoff Jesu ist örtlich und zeitlich bedingt.) Aber dafür ist der Inhalt seiner Rede jener Zeit so fremd, wie jeder andern Zeit, sofern eine solche den Inhalt nicht von ihm angenommen hat oder aus der ihn vorbereitenden Offenbarung". (Vgl. A. Jeremias a. a. O., S. 5.)

[1] Kähler a. a. O.: „Und dieser Inhalt von Tatsachen und Gedanken der Ewigkeit, dieser Ausdruck des allzeit Gleichen und allzeit Geltenden, in dieser unvergleichlichen Sicherheit des überirdisch Tatsächlichen gedacht und gesprochen, zieht auch die Darstellung in seine Art mit hinein". || [2] Aus diesem Grunde hüte ich mich auch, aus der Priorität

zu erwägen sein, ob da, wo jetzt ein Ausspruch Jesu unzweifelhaft als Prius nachweisbar ist, nicht doch vielleicht auf eine verloren gegangene rabbinische Quelle seines Gedankens zu schließen ist. Solange freilich keine zwingenden Gründe für eine solche Annahme sprechen, ist es eine bodenlose Leichtfertigkeit, wenn gewisse Apologeten des Rabbinismus (wie Hamburger) die bloße Denkmöglichkeit einer solchen Sachlage als Wahrscheinlichkeit oder gar (wie Nork, s. o. S. 2 Anm. 5) als Notwendigkeit behandeln. Es ist möglich, daß jeder Gedanke schon vorher einmal oder öfters gedacht worden ist; solange es sich aber nicht nachweisen läßt, wann, wird von der besonnenen Kritik jeder einigermaßen eigentümlich ausgeprägte Gedanke[1] für das originale Erzeugnis dessen zu halten sein, aus dessen Munde er zuerst überliefert ist. In Orientalibus scheint es allerdings erlaubt zu sein, sich über solche elementaren Regeln hinwegzusetzen; sonst würde wenigstens das Druckpapier erröten, wenn gewisse Autoren vorurteilslos genug sind, Rabbinica des späten Mittelalters, ja, moderne jüdische Gebetbücher als Quellen für Jesu Aussprüche zu zitieren[2]!

---

dieses oder jenes Wortes Jesu vor einem analogen rabbinischen Ausspruche zu schließen, daß dieser das Herrenwort zur direkten oder indirekten Quelle habe, so nahe diese Vermutung oft zu liegen scheint, zumal wenn in dem rabbinischen Diktum der gleiche Gedanke abgeblaßt oder eingeschränkt erscheint. Nur bei offenbarer, auch von jüdischen Autoren zugestandener Bezugnahme eines Rabbinen auf ein Wort Jesu (vgl. zu Mt. 5, 13) merke ich dies an. Über allgemeineren christlichen Einfluß auf Rabbinen und Rabbinica vgl. z. B. Tötterman (R. Eliezer ben Hyrcanos, Lips. 1877), B. Fischer (Talmud und Schulchan Aruch, Leipzig 1892, S. 41—45), Löw (Die Lebensalter, Szegedin 1875, S. 57 f.), Laible (Jesus Chr. im Talmud, Berlin 1891, S. 58 ff., 72).

[1] Binsenwahrheiten wie $2 \times 2 = 4$ sind natürlich nicht gemeint.

|| [2] Etwas wesentlich anderes ist es natürlich, wenn A. Jeremias (Babylonisches im NT, Leipzig 1905, S. 67) mythologische und astrale Motive, die in mittelalterlichen jüdischen Schriften vorkommen, als schon viel früher bei den Juden bekannt annimmt. Denn erstens ist er in der Lage zu zeigen, daß dieselben Motive sich schon in der babylonischen Mythologie usw. ebenso vorfinden und den babylonischen verwandte Motive in der altjüdischen Literatur nachweisbar sind, so daß der Analogieschluß naheliegt; zweitens handelt es sich hier um allgemeine Züge, nicht um spezielle eigenartige Gedankenausprägungen; drittens ist es unzweifelhaft richtig, daß das Mittelalter (zumal das jüdische) mythologische u. ä. Anschauungen nicht produzieren, sondern nur noch reproduzieren konnte;

Klügere Anwälte des Rabbinismus, wie z. B. Elbogen[1], suchen neuerdings für die Priorität rabbinischer Gedanken dadurch Boden zu gewinnen, daß sie die evangelischen (Synoptiker-) Berichte über Worte Jesu für Erzeugnisse des 2. nachchristlichen Jahrhunderts ausgeben; so sollen z. B. nach Elbogen (S. 7) die „Strafreden" Jesu bei Matthäus und Lukas erst aus dieser Zeit stammen. Selbst wenn dies so richtig wäre, wie es sich bei unbefangener Prüfung der Dinge als falsch erweist, würde nur an vereinzelten Stellen die Priorität der Worte Jesu allenfalls in Frage kommen können (in den meisten Fällen gehören die rabbinischen Parallelen trotzdem noch späterer Zeit an); aber selbst da würde der Nachweis leicht sein, daß die Herrenworte anderes und Tieferes sagen, als die vermeintlich früheren Rabbinica, und diese keineswegs zur Quelle haben müßten. Meine Erörterungen über die Untunlichkeit, verschiedene wirklich frühere Rabbinenworte als Quellen von Jesu Aussprüchen auszugeben, dürften hierfür schon Belege bieten.

Mein Buch will ein praktisches Nachschlagewerkchen zu den einzelnen hinsichtlich ihrer Originalität bezweifelten Worten Jesu sein. Darum folge ich deren Reihenfolge im NT. In Rücksicht auf diesen praktischen Zweck gebe ich auch die Bibelworte meist wörtlich nach Luther, die rabbinischen Zitate in (meist eigener[2]) deutscher Übersetzung.

Um den Versuch nicht allzu umfangreich werden zu lassen, habe ich mich zunächst auf Jesu Bergpredigt und auf seine Fassung des Begriffs vom „Himmelreich" beschränkt. Später gedenke ich an der Hand des bereits gesammelten Materials

---

viertens endlich hat er es keineswegs mit Originalitäts- und Prioritätsstreitigkeiten zu tun, die gerade unser Thema bilden, sondern nur mit Analogieen und gegenseitigen Beziehungen.

[1] Die Religionsanschauungen der Pharisäer (22. Bericht der Lehranstalt für d. Wissenschaft des Judentums), Berlin 1904. — E. kittet für seine Charakteristik Züge aus den verschiedenen Jahrhunderten unorganisch aneinander, was er vielfach durch Verschweigen der Autornamen der einzelnen Aussprüche usw. verdeckt. Oft genug steht die Kühnheit seiner Behauptungen in umgekehrtem Verhältnis zu deren Richtigkeit.

|| [2] Dies war nötig, da bei den zu besprechenden Autoren diese Zitate häufig (z. T. um sie Jesu Worten ähnlicher zu machen) ungenau wiedergegeben und vor allem fast durchgängig die so wichtigen Namen der Rabbinen, aus deren Munde sie stammen, einfach unterschlagen sind. Wo die Übersetzung erträglich war, ließ ich sie passieren.

darzutun, daß auch die übrigen Worte Jesu nicht einmal gelegentlich einfache Zitate aus dem AT, geschweige denn rabbinischen Quellen entnommen sind. — Die Erörterung des Begriffs des Himmelreichs bei Jesus habe ich absichtlich an Mt. 4, 17 angeschlossen, um zugleich das Verhältnis der Predigt Jesu zu der des Johannes über diesen Gegenstand beleuchten zu können. — Betreffs des „Anhanges“ vgl. unten zu Mt. 5, 43 ff. am Schlusse.

Zur Literatur.

Bacher, Ag(ada) d(er) Tan(naiten) Bd. I ist in 2. Aufl. benutzt, aber nach den am Rande stehenden Seitenzahlen der 1. Aufl. zitiert. — Unpassende Zitatformen der besprochenen Autoren sind in „...“ eingeschlossen (vgl. S. 9). Ich selbst zitiere u. a. nach modernen Ausgaben folgende Werke: Henoch (A. Lods ’92); Thosaphtha (M. S. Zuckermandel ’81); jer. Berachoth (M. Lehmann ’75); Mechiltha (’70); Siphre (’64) und Pesiktha rabbathi (’80) nach den Ausgg. v. M. Friedmann; Echah rabbathi (’99), Thanchuma (’85), M. Thchillim (’91), M. Schemuel (’93), M. Mischle (’93) u. Pesiktha nach d. Ausgg. v. S. Buber; Bereschith rabba (J. Theodor ’03 f.); Aboth di R. Nathan (S. Schechter ’87). Alle sonstigen zitierten Werke sind im Text oder in den Anmm. bezeichnet. — Zitate aus dem babylonischen Thalmud meist ohne besondere Bezeichnung (z. B. „Thaanith 7 a“) oder mit Vorsetzung von „b.“; solche aus dem Jeruschalmi mit Vorsetzung von „j.“ oder „jer.“; Zitate aus dem Babli meist nach der Wiener Ausg. (’40 ff.), unter Vergleichung der Veneta (1520 ff.) und der Dikduke Sophrim v. Rabbinovicz-Ehrentreu (’67 ff.). — „Del. NT“ = hebr. Übers. des Neuen Testaments von Franz Delitzsch; „Strack Einl.“ s. Seite 3.

Die Bergpredigt.

Die Bergpredigt hat ganz besonders die Quellensucher für Jesu Worte angeregt. Auf etwaige Parallelen aus dem AT habe ich da, wo wirklich solche vorliegen, gebührend Rücksicht genommen, zumal um zu zeigen, wie Jesus ihren Sinn, falls er diese Stellen nicht einfach als seinen Hörern bekannte Schlagworte anführt, wesentlich vertieft. Anklänge an alttestamentliche Aussprüche erklären sich sehr natürlich aus der Ähnlichkeit religiös-sittlicher Gedanken über das gleiche Thema.

Mt. 5, 3. Geistlich arm[1]. — Nork[2] zitiert hierzu (S. 24) „Thanchuma 84 d“: „Die Thorah [heilige Lehre] ist nicht bei den Hochmütigen, sondern bei denen, die zerknirschten Herzens sind[3].“ Schon sachlich paßt dies Zitat nicht, da es sich Mt. 5, 3 nicht um die heilige Lehre, sondern um das „Himmelreich“, auch nicht um Zerknirschte, sondern um Einfältig-Fromme handelt. Etwas besser paßt sein zweites Zitat (Thaanith 7 a): „Chanina bar Iddi sagte: . . . . Wie das Wasser von einem

---

[1] Über die 4 Seligpreisungen bei Lukas s. u. Seite 18 f.; dgl. über die einfachere Fassung „die da arm sind“. || [2] Ein für allemal bemerke ich, daß ich Nork im allgemeinen nur deshalb zitiere, weil in seinem ein einziges Plagiat bildenden Buche (s. o. S. 2) ältere, heute den meisten schwer zugängliche Arbeiten (z. T. freilich unverständig und unvollständig) ausgeschrieben sind, und weil sein Machwerk noch heute vielen als Nachschlagewerk dient und als solches zitiert wird. — Umgekehrt zitiere ich Wünsches ungleich besseres Werk (s. o. S. 1) verhältnismäßig selten, weil er trotz originaler Sammelarbeit viel weniger Neues bietet, als er selbst (l. c. S. VII) meint. Er ist meistens mit den von mir erwähnten Autoren auch widerlegt. Wohl bringt er manche guten sachlichen und sprachlichen Parallelen, aber aus der Zeit nach Jesus, was freilich öfters durch Weglassung der Autorennamen verdeckt wird. Nirgends wird Abhängigkeit Jesu von den Rabbinen auch nur wahrscheinlich. || [3] Zuerst bei Jochanan (3. Jh. n. Chr.), Sotah 21 b, Erubin 55a.

hohen Orte nach einem niedrigen fließt, so erhalten sich auch die Worte der heiligen Lehre [Thorah] nur in dem, der demütigen Sinnes ist.“ Nur lebte Rabbi Chanina bar Iddi erst im dritten Jahrh. nach Chr., und trotzdem die Thorah ein hohes Gut ist, so ist sie doch nicht das „Himmelreich“. — Im übrigen aber ist zu bemerken, daß die einfältige Frömmigkeit (und in dieser besteht doch gerade die „geistliche Armut“) nach der Auffassung der Rabbinen kein Segen, sondern ein Mangel ist, wie sich aus folgenden leicht zu vermehrenden Zitaten ergibt: (Nedarim 41 a) „Abaji (starb 338 n. Chr.) hat gesagt: Nur der ist arm, der geistig arm ist. In Palästina sagt man: Wer Intelligenz besitzt, hat alles; wer keine hat, was hat er überhaupt?“ — (Sanhedrin 92 a) „R. Eleasar (2. Jahrh. n. Chr.) hat gesagt: Betreffs eines jeden, der ohne Wissen ist, ist es verboten, Erbarmen zu haben. . . . . Wer sein Brot einem gibt, der ohne Wissen ist, über den kommen Schmerzen . . . . Jeder, der kein Wissen besitzt, wird in die Verbannung wandern“. — Vgl. Pesachim 49 b die Hyperbeln: „R. Eleasar hat gesagt: Einen (in der Thorah) Unwissenden darf man selbst am Versöhnungstage, der (noch dazu) auf einen Sabbath fällt, durchbohren. . . . . Einen Unwissenden darf man nicht auf dem Wege begleiten. . . . . R. Samuel bar Nachmani hat als Ausspruch des R. Jochanan gesagt: Einen Unwissenden darf man wie einen Fisch zerreißen.“ Soviel ist klar, daß dies das Gegenteil einer Seligpreisung der „geistlich Armen“ besagt!

Mt. 5, 4. Die da Leid tragen. — Hierzu hat man überhaupt keine passende rabbinische Parallele zitiert; mit Recht, da der Gedanke an sich so allgemein und natürlich ist, daß er allenthalben vorkommt. Vgl. übrigens Ps. 126, 5; auch Jes. 62, 2 b. Im Zusammenhange der Seligpreisungen hat der Vers freilich einen tieferen Sinn, der eine einfache Parallele ausschließt.

Mt. 5, 5. Die Sanftmütigen. — Der Vers steht unstreitig in Beziehung zu Ps. 37, 11: וַעֲנָוִים יִירְשׁוּ־אָרֶץ (LXX: οἱ πραεῖς κληρονομήσουσιν γῆν). Es handelt sich nur darum, ob er einfaches Zitat oder mehr ist. Der Ausdruck יָרַשׁ אֶרֶץ oder יָרַשׁ הָאָרֶץ kommt im AT, wie jede hebräische Bibel-Konkordanz zeigt, ungemein häufig vor, gewöhnlich in dem ganz klaren Sinne „(fremdes oder streitig gewesenes eigenes) Land in Besitz nehmen“. Zuweilen spricht er, wie z. B. Jes. 60, 21. 57, 13 65, 9, sowie Ps. 25, 13 und außer in obiger Stelle noch in v. 9, 22, 29, 34 des 37. Psalms eine „eschatologische“ Erwartung

aus, die aber immer auf einen irdischen Zustand gerichtet ist[1]. Auf einen zukünftigen realen Besitz des „Landes“, worunter die ganze Erde verstanden wird, gehen auch Henoch-Buch 4, 6 ff. (οἱ ἐκλεκτοὶ κληρονομήσουσιν τὴν γῆν, vgl. Jes. 65, 9), ferner der Thargum Onkelos zu 1. Mose 28, 14 und das Jubiläenbuch (32, 19) zu derselben Stelle[2]. Jesus vergeistigt den Begriff des „Besitzergreifens von dem Lande“ in zwiefacher Richtung: 1. Die Weltherrschaft der ענוים wird schon eine diesseitige, aber geistige sein. Die gedrückten und dabei demütigen Frommen (das sind die ענוים auch in Ps. 37), die ihm anhangen, werden die geistige Weltherrschaft erlangen, indem ihr Glaube die Welt erobern wird; 2. und vor allem: das „Land“, das sie in Besitz bekommen werden, wird das ewige Leben, das „Himmelreich“ sein. Diese Beziehung der κληρονομία auf das Jenseits finde ich zuerst bei Jesus; die meisten mir bekannten Exegeten und auch Dalman (S. 103), wenn ich seinen Ausdruck von der „Bildlichkeit“ dieser Wendung recht verstehe, nehmen diesen jenseitigen Sinn des Wortes sogar als den ausschließlichen an. Die rabbinischen Stellen, in denen das „Inbesitznehmen des Landes“ ebenfalls auf das Jenseits, die „zukünftige Welt“ (עוֹלָם הַבָּא) gedeutet wird, sind erst später bezeugt. Denn nicht einmal die von Dalman (S. 103) zitierte Mischnah[3] Kidduschin I 10 (die anonym und vor etwa 200 n. Chr. nicht datierbar ist) spricht sich hierüber deutlich aus, und selbst in der dazu gehörigen Gemara[4] bezieht Rab Jakob in Babylonien (Ende 2. Jh. nach Chr.) nur die Mischnahworte „Wohlergehen“ und „langes Leben“ auf die zu-

---

[1] Vgl. Duhm zu Ps. 37 (S. 111): „Der Verfasser spricht weder vom Tode, noch vom Leben nach dem Tode“. — Zu Ps. 25, 13: „Sein Same wird das Land besitzen. Seine Nachkommen werden die messianische Zeit erleben, wo die Juden, natürlich nur die Gesetzestreuen, im Lande herrschen und es nicht mehr mit Heiden, Schismatikern oder ‚Gottlosen‘ teilen müssen“. ‖ [2] Wo dem Jakob verheißen wird (gleich dem Abraham), daß sein Same das Land erhalten werde (v. 13) und durch ihn und seinen Samen alle Geschlechter auf Erden gesegnet werden würden. Daher nennt auch Paulus den Abraham Röm. 4, 13 κληρονόμος τοῦ κόσμου, und der Midrasch Levit. rabba c. 56 sagt von den Israeliten: „Ihnen ist in Zukunft bestimmt, die Welt (הָעוֹלָם) von einem Ende bis zum andern in Besitz zu nehmen.“ (Vgl. Dalman, S. 103; wie D. in der Henoch-Stelle einen „bildlichen“ Sinn finden kann, weiß ich nicht.) ‖ [3] „Wer (auch nur) ein Gebot ausübt, dem tut man [Gott] wohl [dem ergeht es wohl] und gibt ihm langes Leben, und er nimmt das Land in Besitz“. ‖ [4] Kidduschin 39b: „Nach

künftige Welt; daß auch das „Inbesitznehmen des Landes“ auf diese zu deuten sei, sagt mit klaren Worten erst Raschi (11. Jahrh. n. Chr.) in seinem Kommentar zur Stelle. — In der Mischnah Sanhedrin X (XI) 1 heißt es allerdings: „Alle Israeliten haben teil an der zukünftigen Welt, denn es heißt (Jes. 60, 21): ‚Und dein Volk, allesamt sind sie Gerechte, für ewig besitzen sie das Land‘“ usw.; indessen fehlt dieser Satz in der Mischnah des pal. Thalmud, ist also offenbar ein späterer Zusatz.

Die beiden Thalmudstellen enthalten zudem nur (spätere) Parallelen zu dem Begriff der κληρονομία in Mt. 5, 5, nicht aber zu dem ganzen Gedanken, daß gerade die Sanftmütigen [Demütigen] „das Land“ in Besitz nehmen werden. Zu dem ganzen Verse ließe sich aber eine andere Stelle in Parallele setzen, die von Nork (S. 25) und anderen minder passend zu Mt. 5, 11 f. zitiert ist, nämlich Schabbath 88b (= Joma 23a; Gittin 36b): „Die sich demütigen lassen und nicht (wieder) demütigen, sich schmähen lassen und nicht (wieder) schmähen, die aus Liebe die Gebote erfüllen und sich der Leiden freuen, von denen sagt die Schrift (Richter 5, 31): ‚Wie das Aufgehen der Sonne in ihrer Pracht‘ (werden sie sein).“ Indessen abgesehen davon, daß erst erwiesen werden müßte, daß das genannte Schriftwort hier vom zukünftigen Leben zu verstehen sei (wobei dann immer noch die oben genannte Beziehung auf die geistige Weltherrschaft hienieden fehlte), beweist schon die Formel תָּנוּ רַבָּנָן (Unsere Rabbinen haben gelehrt), die an beiden Stellen die Sentenz einleitet, daß diese aus späterer als Jesu und des Ev. Matth. Zeit stammt, zumal sie zwischen Aussprüchen von Rabbinen des 3. Jahrh. n. Chr. (Rab, Jochanan) steht.

---

einer Überlieferung hat Rab Jakob gesagt: Kein Gebot ist in der Thorah geschrieben, an das nicht eine Verheißung, die mit der Auferstehung der Toten in Verbindung steht, geknüpft wäre. Bei der Verehrung von Vater und Mutter heißt es (5. Mos. 5, 16): ‚Damit es dir wohlergehe und du lange lebest‘, und beim Vogelnest heißt es (5. Mos. 22, 7): ‚Damit es dir wohlgehe und du lange lebest‘. Siehe, ein Vater sprach zu seinem Sohne: ‚Steige hinauf (auf den Baum) und bringe mir junge Tauben‘. Jener stieg hinauf, ließ (nach dem Gebot) die Mutter fliegen und nahm nur die Jungen; dennoch fiel er beim Herabsteigen und starb. Wo ist da Wohlergehen, wo langes Leben? Daher muß die Verheißung ‚Damit es dir gut ergehe‘ sich auf die (zukünftige) Welt beziehen, die vollkommen gut ist, und die Verheißung ‚Damit du lange lebest‘ auf die (zukünftige) Welt, die absolut langdauernd [ewig] ist“.

Mat. 5, 6. Hungert und dürstet nach der Gerechtigkeit. — Nork (S. 411) zitiert nach (Scheidt bei) Meuschen (p. 49) die Stelle Sanhedrin 100a: „R. Thanchum bar R. Chanilai hat gesagt: Einen jeden, der sich in dieser Welt wegen der Worte der Thorah [um der heiligen Lehre willen, aus Liebe zur h. L.] in Hunger versetzt, den wird der Heilige, Gebenedeite in der künftigen Welt sättigen, wie es heißt (Ps. 36, 9): ‚Sie werden trunken von der Fettigkeit [den Gütern] deines Hauses, und mit dem Strom deiner Wonnen tränkest du sie'".

Als „Quelle" ist die Stelle schon darum nicht zu verwerten, weil der als Autor genannte R. Thanchum erst im 3. Jahrh. n. Chr. lebte. Abgesehen ferner davon, daß sie nur von Hunger (nicht eigentlich auch vom Durste) spricht, meint sie damit leiblichen Hunger, körperliches Fasten, während Jesus von seelischem Hungern und Dürsten redet. Von diesem spricht auch Amos 8, 11 („Nicht einen Hunger nach Brot oder Durst nach Wasser, sondern das Wort des Herrn zu hören"); aber v. 12 verkündet er als Strafgericht über Israel, daß dieser Hunger und Durst nicht gestillt werden solle. [Den Hinweis auf Amos verdanke ich Herrn Prof. Strack.]

Mt. 5, 7. Die Barmherzigen. — Nork (S. 24) zitiert hierzu Schabbath 151b: „R. Gamliel Beribbi hat gesagt: Wer sich der (Mit-)Geschöpfe erbarmt, über den erbarmt man [Gott] sich vom Himmel." Dieser Rabbi gehört aber dem 3. Jahrhundert n. Chr. an[1]! Im Gegensatz zu unserm Spruche sagt um dieselbe Zeit R. Jochanan bar Nappacha (Baba bathra 145b): „Alle Tage des Armen sind böse (Spr. 15, 15); damit ist der Mitleidige gemeint"!

Mt. 5, 8. Reines Herzens. — Hierzu zitieren Rodrigues-Friedemann (S. 23) als „Quelle" Ps. 24, 37: „Wer wird auf des Herrn Berg gehen, und wer an seiner heiligen Stätte stehen? Wer unschuldige Hände hat und reines Herzen ist (בַּר לֵבָב)" usw. Denen, die reines Herzens sind (לְבָרֵי לֵבָב), wird Ps. 73, 1 Gottes Gnade zugesichert. Deutlicher wird vom „Schauen des Antlitzes Gottes" geredet Ps. 17, 15: „Ich aber

[1] Die von Rodrigues-Friedemann (S. 22) als „Quelle" angeführte Stelle (Spr. Sal. 21, 21): „Wer der Barmherzigkeit und Güte nachjagt, der findet Leben, Barmherzigkeit und Ehre" — spricht nicht wie unsere Stelle von der Barmherzigkeit als Gesinnung (רַחֵם, רַחֲמָנוּת), sondern nur von dem äußeren Zeichen der Barmherzigkeit, dem Almosen (צְדָקָה vgl. Mt. 6, 1), der Barmherzigkeitserweisung, und verheißt auch nur irdische Güter.

will durch Gerechtigkeit dein Antlitz schauen“ — Ps. 42, 3: „Meine Seele dürstet nach Gott, nach dem lebendigen Gott. Wann werde ich kommen und schauen Gottes Angesicht?“ — Auch hier ist, wie in den oben (S. 11) behandelten Stellen nicht von einem zukünftigen übersinnlichen Leben die Rede, in dem die בָרֵי לֵבָב auf dem heiligen Gottesberge stehen und Gottes Gnade genießen werden, oder in dem die Gerechten und nach Gott Begehrenden sein Antlitz schauen werden, sondern alle diese Erwartungen gehen auf die zukünftige, auf Erden erscheinende Messiaszeit. Jesus aber spricht, wie der Zusammenhang der übrigen Seligpreisungen lehrt, auch hier, wie in den übrigen „denn“-Sätzen, von einer Belohnung im künftigen Leben, einer „Vergeltung im Himmel“ (v. 12). Er hat den Sinn der alttestamentlichen termini erheblich vertieft. In der rabbinischen Literatur seiner oder vor seiner Zeit finden wir diese Beziehung des „Gottschauens“ auf das ewige Leben in Verbindung mit der Herzensreinheit als Vorbedingung nicht. Wenn Nork (S. 24) hier Baba mezîa 44a herbeibringt: „Die Schule Schammais lehrt: Nicht nur eine begangene Sünde, sondern auch schon der unreine Gedanke macht verantwortlich vor Gott“ — und dann sogar eine Stelle aus Zoroaster zitiert, die ebenfalls die „Reinheit des Gedankens“ fordert, — so ist zunächst festzustellen, daß die Begründung der Seligkeit solcher Leute reines Herzens („denn sie werden Gott schauen“) hier vollständig fehlt. Man müßte denn sagen, der Satz der Schule Schammais rede doch implicite davon, daß der Mann reiner Gedanken vor Gott komme, also auch sein Angesicht schaue, weil nämlich daselbst von der Verantwortlichkeit des Mannes unreiner Gedanken vor Gott die Rede sei, worunter man an das Gerichtetwerden durch Gott, also an ein Erscheinen vor seinem Angesicht, zu denken habe; ebenso komme der Gerechte zum belohnenden Gericht vor Gottes Antlitz, und das sei der Grund, daß er selig gepriesen werde. — Aber dann hätte das „Schauen Gottes“ einen neutralen Sinn (= zum Gottesgericht kommen), da es ja von rein und unrein Gesinnten gleichermaßen gälte; in der Bergpredigt aber hat es den landläufigen eigentlichen Sinn seligen Genießens der Gottesgegenwart, wovon die unrein Gesinnten gerade ausgeschlossen sein werden. Die Stelle aus Baba mezîa hat mit unserem Vers nur das entfernt Verwandte, daß dort den unrein Gesinnten Strafe, hier den rein Gesinnten Lohn in Aussicht gestellt wird. Besagte der Bergpredigtvers nicht mehr, so

wäre er fast so trivial, wie jener Satz, der zudem genau genommen nicht einmal von unreiner Gesinnung als habitus, sondern nur von gelegentlichen unreinen Gedanken spricht, die wohl Strafe, aber doch nicht völlige Verwerfung von Gottes Angesicht zur Folge haben. Unser Vers sagt dagegen mit aller Schärfe, daß nur die selig sind, die eine dauernde reine Herzensstimmung besitzen; denn sie, und nur sie, werden Gott schauen. Ein wirklich reines Herz hegt aber keine unreinen Gedanken, auch nicht temporär; im Sinne der Bergpredigt schließen auch nur gelegentliche unreine Gedanken von Gottes Angesicht aus. Die Stelle aus Baba mezîa paßt darum hierher nur ganz äußerlich, etwa wie der Satz „Der Regen macht naß" zu dem motivierten Satze: „Der Regen ist wohltätig, denn durch seine Feuchtigkeit bringt er die Keime in der Erde zur Entwickelung und versorgt die Gewächse mit Labung". — Unübertroffen und original ist in der Bergpredigt auch das konsequent durchgeführte gedankliche Bild: Das reine Herz macht das seelische Auge hell, sodaß es den heiligen Gott schaut.

Mt. 5, 9. Die Friedfertigen. Gottes Kinder. — Da mit den „Friedfertigen" die Friedestifter (εἰρηνοποιοί) gemeint sind, genügen natürlich alle Stellen, die nur von „Friedensliebe" (אהבת שלום) reden, mit nichten. Hillels bekanntes Wort (von Rodrigues-Friedemann S. 23 — ungenau — und auch von anderen angeführt) Pirke Aboth I, 12: „Sei von den Jüngern Ahrons, der den Frieden liebte und dem Frieden nachjagte (אוהב שלום ורודף שלום), der die Menschen liebte und sie zur Thorah hinleitete" — ist im Grunde nur eine Paraphrase von Ps. 34, 15 und ermangelt der Begründung, die das Bergpredigtwort gibt[1]. Auch die von Nork (S. 24) aus Lightfoot (p. 256) falsch abgeschriebene Stelle jer. Peah 1 a zu I, 1, die das „Herbeiführen des Friedens (הבאת שלום) zwischen einem Manne und seinem Nächsten" (בין איש לחברו; Lightfoot: Pacificatio inter vicinos) zu den Werken rechnet, die „gute Frucht in dieser Welt gewähren, der Stamm aber verbleibt für die künftige Welt"[2] — spricht zwar von einem Lohn für das Friedestiften; aber erstens ist der חבר, der „Nächste", hier im Jeruschalmi (vgl. auch Anhang)

---

[1] תלמידי אהרן „Jünger Ahrons" ist doch etwas ganz anderes, als בני אלהים „Gottes Kinder"! || [2] Vgl. auch Schabbath 127a, wo der Name des Autors angegeben ist: R. Jochanan (199—279 nach Chr.); dgl. Kidduschin 40a.

offenbar der Volksgenosse des anderen, und zweitens besagt die Belohnung in dieser und jener Welt doch noch lange nicht soviel, wie der Ausdruck in der Bergpredigt „Gottes Kinder“ — ganz abgesehen von der feinen Gedankenkonsequenz Jesu: Bei Gott ist wahrer Friede; wer auf Erden Frieden zu stiften sucht, wird im Himmel Gottes Kind genannt werden, im ewigen Leben Ruhm und Lohn eines Gotteskindes erlangen, also zu den ganz bevorzugten Seligen gehören, zu den „Auserwählten“ im „Himmelreich“, wie auf Erden (Dalman 151 f.) die Israeliten als das auserwählte Volk „Gottes Kinder“ hießen. — Die eigentümliche Stelle von den zwei Spaßmachern, die als Friedestifter das künftige Leben erben (Thaanith 22 a), ist auffallenderweise m. W. zu Mt. 5, 9 bisher nicht zitiert worden. Sie lautet: „Unterdessen kamen zwei andere Männer, und (der auf die Erde herabgekommene Prophet) Elias sprach zu Beroka: ‚Auch diese sind Kinder der zukünftigen Welt‘. Beroka ging zu ihnen und fragte sie: ‚Was ist eure Beschäftigung?‘ Sie antworteten: ‚Wir sind Lustigmacher und erheitern die Mißmutigen, oder wenn wir zwei Leute sich zanken sehen, so bemühen wir uns, Frieden zwischen ihnen zu bewirken‘.“ — Abgesehen jedoch von der späteren Zeit des Beroka ist die Charakteristik des Friedestiftens hier eine so eigentümliche, daß das Ganze mindestens eine Hyperbel ist, ja nahezu wie eine Parodie aussieht. Soviel ist jedenfalls klar, daß Jesus mit den „Friedestiftern“ solche Spaßmacher nicht gemeint hat.

Mt. 5, 10. Um der Gerechtigkeit willen verfolgt. — Nork (S. 25) zitiert hierzu (übrigens ungenau) die bereits oben (S. 12) zu 5, 5 besprochene Stelle Schabbath 88b (= Gittin 36 b). Von „verfolgt werden“, wie N. übersetzt, steht aber nichts da, sondern nur „sich demütigen lassen“; zweitens ist von der „Gerechtigkeit“ keine Rede; drittens ist in der Thalmudstelle die eschatologische Natur der Belohnung (hier „Himmelreich“ = ewiges Leben, vgl. den II. Teil dieser Schrift; vgl. ferner v. 12) zweifelhaft; viertens ist die Stelle erst aus der Zeit nach Jesus und dem Ev. Matth. nachweisbar (s. o. S. 12).

Mt. 5, 11. Um meinetwillen schmähen und ver-

---

[1] Stellen wie Baba Kamma 93 a („Immer gehöre der Mensch lieber zu den Verfolgten, als zu den Verfolgern“) bieten nur den Anklang des „Verfolgtwerdens“ und höchstens den Gedanken „Besser Unrecht leiden als tun“, aber nichts vom Lohne (Himmelreich).

folgen . . . ., so sie daran lügen. — Die häufig zu findende Erklärung „Heil euch, wenn an den Verleumdungen der Menschen wider euch nichts wahres ist“ trifft den Sinn dieses Ausspruches keineswegs. Ganz ähnlich wie 5, 10 werden die Jünger selig gepriesen nicht, falls man sie als Unschuldige verleumde, sondern wenn man sie, die Schuldlosen, verleumden werde. Denn das — selbstverständlich schuldlose — Erdulden solchen Ungemachs sichert ihnen reichen Entgelt dafür im Himmel. Daß das Verleumdetwerden — auch ohne Schuld — ein Grund zum Seliggepriesenwerden sei, wie dies hier in Jesu Paradoxon gesagt ist, dafür gibt es schlechterdings keine rabbinische Parallele, sicherlich wenigstens nicht vor oder zu Jesu Zeit[1]! Im allgemeinen geht vielmehr die rabbinische Ansicht dahin, daß Verleumdetwerden unter allen Umständen ein Übel sei, weil auch der unschuldig Verleumdete (nach der Erfahrung „semper aliquid haeret“) Schaden erleide. Vgl. z. B. j. Peah 16a zu I, 1: „Warum heißt die verleumderische Zunge ‚dritte Zunge‘? Weil sie drei Personen tötet: Den, der verleumdet, den, der die Verleumdung anhört, und den, der verleumdet wird“ (ebenso Arachin 15b); ferner Genesis rabba c. 56: „Findet nicht die ganze (verleumderische) Rede Eingang, so doch die Hälfte“; Abodah sarah 22b: „Der Meißel spaltet (schließlich) den Stein, und der Verleumder kennt seine Leute“; j. Peah 16b: „Rabbi Samuel bar Nachman (3. Jahrh. n. Chr.) sagte: Der Verleumder spricht in Rom und tötet in Syrien“ (d. h. selbst wenn man an einem fremden Orte verleumdet wird, kann einem die bis zum eignen Orte sich fortverbreitende V. schaden) usw. — Um meinetwillen. Ein irdischer Lehrer würde seine Jünger darob be-

[1] Wenn Schabbath 88b (s. o. zu 5, 5) die gepriesen werden, „die sich demütigen [nicht: „verfolgen“ oder „schmähen“, wie bei Nork und Wünsche] lassen und nicht wieder demütigen“, so will dies nur besagen: „die, wenn sie gedemütigt werden, nicht wieder d.“ Nicht weil sie gedemütigt werden, sondern weil sie dies sanftmütig erdulden, darum werden sie gelobt. — Ebenso ist es mit Sanhedrin 7a: „Ein gewisser pflegte zu sagen: Wohl dem, der, wenn er (Schmähungen) hört, dazu schweigt; hundert Übel gehen an ihm vorüber“. Der Ausspruch stammt, wie der Zushg. lehrt, aus dem 3. Jahrh. n. Chr. und besagt auch nur, wie Samuel daselbst erläutert, daß, wer auf Schmähungen schweigt, sich hundert Unannehmlichkeiten erspare, da aus einem Streite hundert andere Streitigkeiten erwachsen. Es ist dies nicht einmal eine ethische, sondern nur eine Klugheits-Regel.

dauern und zu trösten suchen, weil sie seinetwegen Verfolgungen würden erleiden müssen; Jesus preist sie deshalb aber selig! Rabbinische Parallelen finden sich demnach nicht. Menachoth 29b bedauert vielmehr Moses den Fortpflanzer seiner Thorah, den R. Akiba, wegen seines um dieser Thorah willen zu erleidenden Martyriums, und Gott muß ihn erst zurechtweisen, daß dies eben sein heiliger Wille sei.

Lukas (6, 20—26) hat an die (4) Seligpreisungen ebensoviel Weherufe angeschlossen, weshalb Lightfoot eine Parallele in jer. Sotah 29a zu VII, 5 und Thosaphtha VIII zu finden vermeinte, wo berichtet wird, man habe die von Mose überkommenen Segnungen und Flüche wechselweise nach den Bergen Garizim und Ebal hin rezitiert (vgl. 5. Mose 11, 29 und Josua 8, 33 f.). Aber erstens sind Weherufe keine Flüche; zweitens haben die von den genannten Quellen verwendeten Verfluchungen 5. Mos. 27, 15—26 (aus denen die Segnungen dort erst konstruiert[1] werden) ganz andre Dinge zum Gegenstande; drittens beträgt dort ihre Zahl 12; viertens wird bei Lukas nicht wie dort ein Segensspruch von einem Fluch abgelöst; fünftens aber ist die doch erst vom Jeruschalmi und der Thosaphtha konstruierte Antithesenform der Segnungen und Flüche jünger als Jesus und das Ev. Lucä; sechstens ist die hier verwendete Antithesenform gerade bei religiös-ethischen Aussprüchen, wie schon die Psalmen usw. lehren, etwas so Natürliches, daß es gar keines Vorbildes bedarf.

Luk. 6, 20. Zu dieser durch Auslassung des „geistlich" (τῷ πνεύματι Mt. 5, 3) den „durch Bildung und Besitz maßgebenden" Kreisen[2] von jeher etwas anstößigen Fassung gäbe es allerdings eine (bisher nicht zitierte) leidliche rabbinische Parallele in Chagigah 9b: „Schön steht die Armut dem Juden wie ein roter Riemen (Leviticus rabba c. 13: ein Ring) einem weißen Rosse". Nur ist uns dieser Spruch erst aus dem Munde des (berühmten babylonischen Astronomen) Mar Samuel (starb 254 n. Chr.) oder nach anderen des Rab Joseph (starb 333 n. Chr.) berichtet[3]! Außerdem wird überwiegend die Armut nicht derart ethisch gewertet, sondern als etwas Bedauernswertes erachtet. Vgl. Sanhedrin 100b: „Alle Tage des Armen sind böse (Spr. 15, 15); ben Sira sagt: Auch die Nächte; sein Dach ist niedriger als andrer Leute Dächer, sein Weinberg liegt auf der Höhe der Berge, und darum läuft der Regen von den andern Dächern auf dass eine und von der Erde seines Weinbergs auf die andern". (Ebenso Baba bathra 146a, Kethuboth 110b.)

---

[1] Z. B. aus „Verflucht sei, wer einen Götzen . . . macht", wie im Texte steht, wird erst der angeblich vorausgegangene Segen („Gesegnet sei, wer keine Götzen . . . macht") konstruiert! ‖ [2] Vgl. auch unten zu Mt. 6, 24. ‖ [3] Nach Lev. rabba c. 35 Anf. stammt der Spruch von R. Akiba (2. Jahrh. n. Chr.).

B. bathra 116a: „Armut im Hause ist schlimmer als fünfzig Plagen". — Kidduschin 59a: „Wenn der Arme Kuchen röstet, kommt ein andrer und nimmt ihn weg". — Baba kamma 92a: „Dem Armen folgt die Armut auf dem Fuße nach". (Vgl. B. bathra 174b, Chullin 105a.) — Berachoth 6b: „Wenn der Mensch fremder Hilfe bedarf, schillert sein Gesicht in allen Farben". — Schabbath 151b: „Stets bete der Mensch, daß er nicht in Armut gerate".

Luk. 6, 21a. Mit dem Hungern ist hier physischer Hunger gemeint, mit dem Sattwerden dagegen himmlische Gnadenfülle im Jenseits. Ebenso wie beim Seligpreisen physischer Armut und v. 21b physischen Weinens liegt hier der Gedanke vor, daß die materiell Armen, Elenden und Bedrückten am empfänglichsten für die tröstende und religiös erweckende Heilspredigt Jesu sind. — Bei den Thalmudisten habe ich solche ethische Wertung des Hungerns nicht gefunden. Da heißt es vielmehr: „Der Zahn (des), der seinen Nachbar essen hört, empfindet sechzigerlei Schmerzen" (Baba kamma 92b).

Luk. 6, 21b. Vgl. zu Mt. 5, 4. (Ihr werdet lachen: im Reiche Gottes, vgl. v. 20.) — Luk. 6, 22. Vergl. zu Mt. 5, 10f.; der bei Mt. ausgesprochene Gedanke, daß die Feindseligkeiten der „Leute" ungerechtfertigt seien, wird hier einfach vorausgesetzt[1].

Mt. 5, 13. Salz der Erde. — Mit Nork (S. 25) nach Schöttgen (Hor. hebr. I, 18 ff.) unter dem Salz hier das bituminöse „sodomitische Salz" (מֶלַח סְדוֹמִית, Menachoth 21a) zu verstehen, das sich leicht verflüchtigte oder zersetzte, ist unnütze Künstelei. Auch das gewöhnliche Salz wird infolge von Zersetzung fade (μωρανθῆναι, תָּפֵל, cfr. Plinius, Naturgesch. 31, 39:

[1] Man sollte nicht für Luk. andere Parallelen bringen, als für Mt., und überhaupt nicht tun, als sage jener etwas wesentlich anderes, als dieser. Daß nach Luk. ohne weitere Zusätze und Begründung schon die materiell Armen, die physisch Hungernden, die (wohl ob irdischer Not) Weinenden „selig" gepriesen werden, verliert an Auffälligkeit schon dadurch, daß die Übersetzung „selig" (μακάριοι) für das vorauszusetzende hebr. אַשְׁרֵי (wohl dem ..., אַשְׁרֵיכֶם wohl euch) zu stark ist, weshalb auch Luther in Ps. 1, 1 treffend „Wohl dem" usw. sagt, nicht „Selig ist, wer" usw. Jesus sagt „Wohl euch Armen", weil ein Reicher, der dem Mammon dient (Mt. 6, 24; Luk. 16, 13), nicht in das Himmelreich kommt (Mt. 19, 24; Luk. 18, 25); „wohl euch hier Hungernden", weil die materiell Satten gar nicht wissen, wie „elend und jämmerlich, arm, blind und bloß" (Offenb. Joh. 3, 17) sie seelisch sind; „wohl euch hier Weinenden", weil der irdisch Glückliche seines Gottes zu vergessen pflegt. Nicht bei den irdisch Starken (Mt. 9, 12), sondern bei den Mühseligen und Beladenen (Mt. 11, 28) sind die Mt. 5, 3 ff. erwähnten Eigenschaften und die Sehnsucht nach überirdischer Erquickung zu finden.

sal iners; 31, 44: sal putrescit) und daher unbrauchbar, zumal das in Palästina aus dem Toten Meere (durch Verdunstung in Lachen und Gruben) gewonnene, ziemlich unreine Salz. Wenn R. Josua ben Chananjah in seiner bekannten Parodierung des Verses Mt. 5, 13 (Bechoroth 9 a) leugnet, daß das Salz verderben könne[1], so ist es in hohem Grade wahrscheinlich, daß man ihm dieses Schlußsätzchen des Disputs [der um 95 n. Chr.[2] in Rom oder Athen vorgefallen sein soll] erst später in Babylonien[3] in den Mund gelegt hat, wo man haltbareres Salz hatte. — Hätte Jesus die Jünger (oder vielmehr alle seine wahren Anhänger) mit dem Opfersalze vergleichen wollen (Nork S. 25 nach Schöttgen), so hätte er das sicher deutlicher ausgedrückt. Auch lag dieser Vergleich in Galiläa und vor Galiläern[4] doch etwas fern. — Salz der Erde, (des Landes, Erdreichs). Wie das Salz die Speisen zum Genuß geeignet macht und erhält, so sollen sie die Erdenmenschen, den Erdkreis, würdig für das Heil machen und in diesem Zustande erhalten. Ähnlich, aber auch nur ähnlich, Kethuboth 66 b: מֶלַח מָמוֹן חֶסֶד „Das Salz des Wohlstandes ist Wohltätigkeit“, d. h. Wohltätigkeit macht den Reichtum erst wertvoll und beständig[5]. — Übrigens möchte ich bezweifeln, ob man das griechische τὸ ἅλας τῆς γῆς hebr. mit מֶלַח הָאָרֶץ (so

---

[1] Bechoroth 9 a: „Hierauf fragten sie (die ‚Alten von Athona‘) ihn (den R. Josua ben Chananjah): ‚Wenn das Salz schlecht wird, womit soll man es salzen‘?“ Er: ‚Mit der Nachgeburt einer Mauleselin!‘ Sie: ‚Hat denn die (unfruchtbare) Mauleselin eine Nachgeburt?‘ Er: ‚Kann denn das Salz schlecht werden?‘“ || [2] Wo R. Josua sich in Rom aufhielt; s. Bacher, Ag. d. Tan. I, 173 ff. Die „Alten des Hauses Athona“ (סבי דבי אתונא) können die „Weisen des (von Hadrian zu Rom erbauten) Athenäums“ sein, oder „Weise von Athen“, wo Hadrian viel mit allerlei Gelehrten verkehrte. || [3] Bacher I, 172 f. sagt mit Recht, daß die „längere Sage“, der obiges Zitat angehört, und in welcher Josua die ‚Alten Athens‘ besiegt, in den babylonischen Schulen ausgestaltet worden sei und „offenbar die Tendenz zeigt, jüdische Weisheit als der heidnischen überlegen darzutun“. Ursprünglich ist vielleicht, daß R. Josua, um einen bissigen polemischen Witz zu machen, die rhetorische Frage τίνι ἁλισθήσεται als wirkliche Frage nahm und darauf selbst antwortete „Mit der N. einer Mauleselin“. Wenn mit dieser obscönen Verhöhnung der Maria abgeschlossen wurde (vgl. Güdemann, Religionsgesch. Studien, 89, 136 f.), war der Witz pikant. Durch den babyl. Schluß wird die Pointe salzloser. || [4] Auch zu diesen kam das Salz aus dem Toten Meere, wie noch heute. Vgl. Winer, Bibl. Real-Wb., 3. A., S. 366 (s. v. Salz). || [5] A. a. O. spricht R. Jochanan ben Sakkai (zw. 70 u. 80 n. Chr.)

Delitzsch NT) oder aram. etwa mit מִלְחָא דְאַרְעָא wiedergeben darf, da auf den wirklichen Erdboden gestreutes Salz ein Zeichen der Vernichtung, Unfruchtbarkeit und Verfluchung war (Richt. 9, 45; 5. Mos. 29, 23 und Zeph. 2, 9; vgl. מְלֵחָה „Salzland“ = Wüstenei Jer. 17, 6; Hiob 39, 6); vielleicht מֶלַח תֵּבֵל oder paronomastisch תֵּבֵל תֵּבֵל bezw. תַּבְלָא דְתֵבֵל „die Würze der Erdenwelt“ (תַּבֵּל würzen)[1]. — Die kühne Bezeichnung wertvoll wirkender Menschen als „Salz“ findet sich sonst nirgends. Im Gegenteil wird (offenbar mit Anspielung auf die Strafe von Lots Weibe, das zur Salzsäule wurde) j. Kidduschin 65 b unten als Ausspruch des R. Simeon ben Lakisch tradiert, daß die Esra 2, 59 Genannten eigentlich die Strafe verdient hätten, zu einem Salzhaufen zu werden.

Mt. 5, 14. L i c h t d e r W e l t nennt Jesus seine Anhänger, sofern auf sie die Seligpreisungen anwendbar sind. Wie der Vergleich mit der weithin sichtbaren Stadt und v. 16 beweisen, bedeutet der Ausdruck hier nicht „erleuchtendes Element“, sondern „l e u c h t e n d e s B e i s p i e l“, also nicht אוֹר עוֹלָם (Delitzsch-Dalman NT), sondern נֵר עולם[2]; denn nur von einer Leuchte kann man sagen, daß sie Licht (אור) verbreite, i h r Licht leuchten lasse (v. 16), nicht aber von dem Lichtglanz (אור) daß e r Lichtglanz (אור) besitze. Wenn Jesus sich, zumal bei Johannes (Dalman 144), „Licht der Welt“ nennt, so ist אוֹר עוֹלָם am Platze (ebenso Joh. 11, 9, wo die Sonne τὸ φῶς τοῦ κόσμου τούτου heißt), weil es hier auf das Lichtbringen, Erleuchten ankommt, oder auch אוֹר שֶׁלָּעוֹלָם (wie Gott Tanchuma Bub., Bemidbar 24 a genannt wird; Dalman l. c.); auch wenn Schir rabba 1, 3 das Volk Israel als אוֹרָה לָעוֹלָם bezeichnet wird[3], ist auf seine erleuchtende Tätigkeit hingewiesen[4]. Man könnte gegen נר עולם als Übersetzung von Mt. 5, 14 allerdings einwenden, daß der

---

in Tiberias dieses Wort zu der hinterlassenen Tochter des einst sehr reichen Nakdimon ben Gorjon, d. h. wahrscheinlich des Nikodemus im Ev. Joh. Da dieser z. Zeit Jesu noch lebte, stammt jener Ausspruch gewiß aus der Zeit nach Jesus.

[1] מלח עולם wäre m. E. unmöglich, da, wenn עוֹלָם physikalisch angewandt wird, es den „Weltraum“ bezeichnet; so in אֲוִיר עולם aër mundi, אור עולם lux mundi (cfr. Gen. 1, 3; dann bildlich). ‖ [2] So auch in der aus dem 2. Jahrh. n. Chr. stammenden Stelle Gen. rabba c. 2: „Es werde Licht; das sind die Werke der Gerechten usw.“ ‖ [3] Ähnlich Exod. rabba c. 36; vgl. Wünsche S. 40 (doch hier Vergleich mit Brennöl). — [4] Vgl. Jes. 42, 6; 49, 6: אוֹר גּוֹיִם „Licht der Völker“.

Ausdruck im Hebr. sich gewöhnlich nur auf eine einzelne Person beziehe, und daß auch Paulus, wo er von mehreren, die ein leuchtendes Beispiel gäben, spreche, den Plural anwende (Phil. 2, 15: „unsträflich mitten unter dem . . . verkehrten Geschlecht, unter dem ihr erscheint als Lichter in der Welt“ — wo כִּמְאוֹרוֹת בָּעוֹלָם, wie Delitzsch-Dalman übersetzen, „Erleuchtende“, aber nicht „leuchtende Beispiele“ bedeuten würde, was doch gemeint ist); indessen werden hier die Jünger Jesu als eine Einheit zusammengefaßt, wie v. 13, wo es auch heißt: „Ihr seid das Salz der Erde“, oder Spr. Sal. 11, 28, wo es heißt: „Die Gerechten werden grünen wie ein Blatt“ (nicht: wie Blätter), oder Ps. 37, 17 „der Arm der Gottlosen“ (vgl. dagegen Hiob 22, 9), Spr. Sal. 3, 33 „im Hause der Gottlosen“, Hiob 24, 3 „den Esel der Waisen“ usw. Nun kommt aber der Ausdruck נֵר עוֹלָם m. W. zuerst in bezug auf den sterbenden R. Jochanan ben Sakkai vor (Berachoth 28 b, Aboth de Rabbi Nathan c. 24: „Als R. Jochanan ben Sakkai totkrank war, sprachen seine Jünger zu ihm: ‚Leuchte Israels‘“ usw.), also im Jahre 80 des 1. Jahrh. n. Chr. und sicher später, als Jesus lebte und das Ev. Matth. abgefaßt wurde. — Auch אורה לעולם in Schir rabba ist später. — Das Bild der Stadt auf dem Berge hat eine entfernte Parallele in der Beschreibung der Gelehrtenstadt Sepphoris (Megillah 6 b): „Warum heißt sie Sepphoris? Weil sie auf dem Berge liegt wie ein Vogel“ (כצפור). Vorhergeht: „R. Seïra hat gesagt: Kitron ist Sepphoris.“ Gehören obige Worte („Warum“ usw.) noch zur Rede des R. Seïra, so stammen sie aus dem 4. Jahrh. n. Chr.; anderenfalls sind sie eine noch spätere auf jenes Wort bezügliche Bemerkung der Autoren der Gemara. Zudem handelt es sich im Thalmud um eine einfache Ortsbeschreibung, wie in dem horazischen „Impositum saxis late candentibus Anxur“ (Sat. I, 5, 26), nicht aber um einen Vergleich der weithin sichtbaren Stadt mit den weithin leuchtenden, vorbildlichen Tugenden der Frommen.

Mt. 5, 15. Licht. Scheffel. Leuchter. Allen im Hause. — Das tertium comparationis ist auch hier nicht das Erleuchten, sondern das Sichtbarsein für alle im Hause; so fügt auch. Luk. 8, 16 und 11, 33 richtig hinzu: „aufdaß, wer hinein geht, das Licht sehe.“ Mark. 4, 21 sagt ähnlich: „Zündet man auch ein Licht an, daß man es unter einen Scheffel oder unter einen Tisch setze? Mit nichten, sondern daß man es auf einen Leuchter setze“, und fügt v. 22 hinzu: „Denn es ist nichts verborgen, das

nicht offenbar werde, und nichts Heimliches, das nicht hervorkomme" — was sich ebenfalls auf das weithin sichtbare Leuchten der Herzenstugenden der Frommen (v. 19) bezieht. — Hierzu hat man keine Parallele oder „Quelle" zitiert.

Mt. 5, 16. Licht leuchten. — Nork (S. 26 f.) zitiert Num. rabba c. 15: „Die Israeliten fragten Gott: Herr der Welt! Du gebietest uns, dir ein Licht anzuzünden, obgleich das Licht in dir wohnt, wie Daniel sagt (2, 22): ‚Bei ihm ist Licht'? Da antwortete ihnen der Herr: Dies verlange ich nicht, als ob ich des Lichtes bedürfte, sondern damit ihr mich durch euch selbst erleuchtet, damit die Völker (Heiden) sagen: ‚Seht, wie verherrlicht Israel seinen Gott, der auch sein Volk vor der ganzen Welt verherrlicht'." — Erstens ist die Midraschstelle später als Jesus; zweitens handelt es sich dort um Anzünden physischen Lichtes und nur um ein gutes Werk, nämlich die Befolgung des Gebots des Lichtanzündens, während Mt. 5, 16 von dem „leuchtenden Beispiel" die Rede ist und mit den guten Werken das gesamte religiössittliche Verhalten gemeint wird; drittens spricht der Midrasch nur von den Heiden, Jesus dagegen von den Leuten, d. h. auch den außerhalb seiner Gläubigen stehenden Juden; viertens aber wird im Midrasch zunächst Israel gepriesen, weil es Gott „durch sich (Israel) selbst" verherrlicht, und dann erst von Gott gesagt, daß er zum Lohne dafür auch Israel verherrliche, im Evangelium dagegen heißt es, daß die Leute Gott deshalb preisen würden, weil sie die leuchtenden Tugenden der Christen als Gottes Wirkung erkennen müßten. Nach dem Midrasch sagen die Heiden: ‚Welch' frommes Volk, das seinen Gott so verherrlicht und seiner Wiedervergeltung dafür würdig ist'. Nach dem Ev. sagen die Leute: ‚Welch' grosser Gott, der in diesen Schwachen so mächtig ist'. Das ist ein so tiefgreifender Unterschied in der religiösen Anschauung, daß das Midraschwort, selbst wenn es früher als oder gleichzeitig mit Jesus wäre, nicht Quelle seines Ausspruchs sein könnte [1].

[1] Aus demselben Grunde passen auch Wünsches Zitate (S. 41 f.) nicht: Joma 86 a besagt lediglich, der Gelehrte solle auch durch angemessenes Benehmen seinen Lehrern und seiner Gesetzeskunde Ehre machen. Die Leute loben dann, so heißt es weiter, seinen (leiblichen) Vater und seinen Lehrer. — j. Schekalim „c. II" drückt im Gegensatz auch zu Mt. 5, 11 f. den Gedanken aus, es genüge nicht, vor Gott unschuldig zu sein, man müsse dies auch den Leuten beweisen; auch hier handelt es sich also um menschliche Ehre.

Die aus Mechiltha zu 2. Mose 15, 2 von Nork (S. 27) angeführten Worte des R. Ismael („Durch Beobachtung der göttlichen Gebote wird der Herr von uns verherrlicht“) und des R. Simeon ben Eleasar („Wenn die Israeliten Gottes Willen tun, wird sein Name durch sie verherrlicht“) kämen selbst dann nicht als „Quellen“ in Betracht, wenn sie mehr als bloße Anklänge enthielten, da sie aus dem Ende des 1., bezw. aus dem Ende des 2. Jahrh. nach Chr. stammen. — R. Nechunjah ben ha-Kanah, von dem Nork S. 27 den Ausspruch zitiert: „Lediglich die Frommen in Israel erheben mich vor aller Welt durch ihre Verdienste“ — lebte zwar zur Zeit des jüdischen Krieges, also nicht eben lange nach Jesus und um die Abfassungszeit des Ev. Matth.; nur ist die Quelle des Zitats eine sehr trübe, nämlich das mittelalterliche kabbalistische Buch Bahir[1], das sich für R. Nechunjahs Werk ausgeben möchte[2].

Über den Ausdruck „euer Vater im Himmel“ vgl. unten zu Mt. 6, 9.

Mt. 5, 17. Das Gesetz (die Thorah, d. h. der Pentateuch) und die Propheten werden genannt, weil vornehmlich aus diesen beiden Schriftgattungen an den Sabbathen und Festtagen in den Synagogen bestimmte Abschnitte (פָּרָשִׁיּוֹת bzw. הַפְטָרוֹת) von einem aus der Versammlung vorgelesen und durch freien Vortrag ausgelegt (דָּרַשׁ) wurden. Vgl. Megillah III, 4 ff., Luk. 4, 16.

Auflösen und erfüllen wird von Delitzsch NT mit הֵפֵר und מִלֵּא wiedergegeben. הֵפֵר (v. פּוּר) aber heißt brechen (z. B. Gottes Bund: 1. Mos. 17, 14; 4. Mos. 15, 31) oder vereiteln (Ps. 33, 10); das Richtige ist hier, wie Röm. 3, 31 zeigt, בִּטֵּל = abrogieren. Auch מִלֵּא für „erfüllen“ paßt hier nicht, ja, es gibt dem Verse geradezu einen falschen Sinn. מִלֵּא bedeutet „vollmachen“, einen wirklichen oder gedachten Raum oder ein geistiges Desideratum „erfüllen“[3]. So „erfüllt“ Jesus „alle

---

[1] Aus dem Anfange des 13. Jahrh. n. Chr., vgl. meine „Kabbalah“ (Leipzig 1903), S. 15. ‖ [2] Bacher, Ag. d. Tan. I^1 61. Ähnlich gibt sich auch der Sohar (Kabbalah S. 22), der frühestens aus dem Ende des 13. Jahrh. stammt, für ein Werk des R. Simeon ben Jochai (2. Jahrh. n. Chr.) aus. ‖ [3] So erfüllen die Fische das Wasser im Meere (1. Mos. 1, 22), die Menschen die Erde (1. Mos. 1, 28; 9, 1), der Weinstock mit seinen Wurzeln das Erdreich (Ps. 80, 10), die Stämme Jakob und Israel den Erdboden mit Früchten (Jes. 27, 6), Heuschrecken die Häuser Ägyptens (2. Mos. 10, 6), eine Wolke und die Herrlichkeit des Herrn

Gerechtigkeit" (Mt. 3, 15), d. h. er entspricht, indem er sich taufen läßt, den berechtigten Erwartungen: a) „ut magnus hic sacerdos, ad munus suum ministeriale initiatus, typo responderet admissionis sacerdotum Leviticalium, qui lotione ac unctione initiati sunt, ille baptismo et spiritu sancto; b) ut, cum ex institutione Christi introeuntes in Evangelii professionem per baptismum essent introducendi . . . Christus in eandem professionem, immo et praedicationem, ingressurus per baptismum admitteretur"[1]. So „erfüllt" Jesus ferner die Worte der Propheten, d. h. die messianischen Weissagungen usw., wie ja besonders Matthäus nachzuweisen bemüht ist. Aber dieses „Erfüllen" von Gesetz und Propheten, von Geboten und Weissagungen, ist hier doch mitnichten gemeint! Soll aber „erfüllen" (πληρῶσαι) hier nicht praktisches Erfüllen (E. durch eine Tat oder ein Ereignis, was מִלֵּא zumeist bedeutet, s. vorletzte Anm.), sondern theoretisches Erfüllen (Erfüllen durch Vorbringen abschließender Auslegung) bedeuten, so kommen wir mit מִלֵּא zu einem ganz falschen Sinn von Mt. 5, 17. Denn מִלֵּא bedeutet das Hinzufügen von etwas bisher noch nicht dagewesenem Neuem, eine quantitative Ergänzung, das Ausfüllen einer noch vorhandenen Lücke, ohne daß deshalb das Bisherige in seiner Art selbst verändert wird, wie der Baumeister ein Haus vollendet, indem er das noch fehlende Dach darauf setzt, ohne den übrigen Bau damit zu verändern. Wenn aber das Jesu Absicht mit seinen Lehren war, dann hätte er die „schweren und unerträglichen Lasten" des Gesetzes nur noch durch neue Lehren vermehrt, dann hätte er sich andrerseits nicht über das Gesetz der absoluten Sabbatsruhe, des Händewaschens, des Verkehrs mit Heiden usw. hinwegsetzen

---

den Tempel (1. Kön. 8, 10 7; Ezech. 43, 5 usw.) — Gott erfüllt die Herzen der dazu geeigneten Israeliten mit dem Geist der Wahrheit (2. Mos. 28, 3; 31, 3; 35, 35; 5. Mos. 34, 9), alles Lebendige mit Wohlgefallen (Ps. 145, 16). — Jes. 65, 20 spricht von Alten, die ihre Jahre (die normale Lebensdauer der Greise) nicht erfüllen. — Die ägyptischen Vögte sagen (2. Mos. 5, 13) zu den Israeliten: Erfüllet euer (das von euch verlangte) Tagewerk. — Ihr habt erfüllt eure Gelübde (Jer. 45, 25). — Erfüllt werden ferner (d. h. gehen, wie zu erwarten, in Erfüllung): Gottes Gedanken (Jer. 51, 29) und durch seine Macht auch die Anschläge der Frommen (Ps. 20, 5), Gottes Verheißungen (1. Kön. 2, 27; 8, 15, 24; Jer. 28, 9; Klagel. 2, 17) und die Weissagungen (Dan. 11, 14; Hab. 2, 3) usw.

[1] Lightfoot a. a. O., p. 239.

dürfen, weil er dann (wie ihm oft genug später von jüdischer Seite nachgesagt worden ist), wider das von ihm doch eben nicht abrogierte Gebot Mosis, zur Thorah etwas hinzugefügt und etwas von ihr weggenommen hätte. — Jesus will mit dem „Erfüllen“ offenbar etwas ganz anderes sagen, nämlich daß sein Zweck sei, gegenüber der an der Oberfläche bleibenden, äußerlichen Auffassung des Gesetzes eine tiefinnerliche zu vermitteln, das durch Moses und die Propheten offenbarte Gotteswort seinem tiefsten Gehalt nach zu erschöpfen, das „Gesetz“ nicht quantitativ zu alterieren, wohl aber es qualitativ anders zu behandeln, von der äußeren Form zum tiefsten Wesen vorzudringen und dessen Erkenntnis fest in den Herzen zu begründen. Hierfür ist der richtige terminus קַיֵּם, das auch Röm. 3, 31 angewandt ist[1], oder auch שַׁלֵּם. Nicht abrogieren oder antiquieren (בטל), sondern das „Gesetz“ in seinem tiefsten Sinne erfassen und diese neu ergründete Grundauffassung in den Herzen begründen (קיים) und mit ihr dem „Gesetze“ seinen idealen Abschluß geben (שלם), das wollte Jesus[2]. — Wenn Nork (S. 27 f.) zu Mt. 5, 17 aus dem „Buche Cosri 1, 83“ (gemeint ist das Buch Kusari des im 12. Jahrh. nach Chr. lebenden Jehudah ha-Levi) den Ausspruch zitiert: „Wer zu den bestehenden Gesetzen zweckmäßig [sinngemäß] neue hinzufügt, hat damit jene nicht aufgehoben. So hat auch Moses die aus der Zeit des Noah stammenden Gebote nicht abgeschafft, sondern nur zu ihnen hinzugetan (לֹא בִטְּלָם מֹשֶׁה אֲבָל הוֹסִיף עֲלֵיהֶם)“, — so paßt das, abgesehen von der späteren Zeit, auch sachlich nicht als „Quelle“, ja, nicht einmal als Parallele. Jesus hat der Thorah keine neuen Gebote hinzugefügt, sondern lediglich ihren tiefsten, wahrsten Sinn entwickelt, was den Zeitgenossen nur neu vorkam; cum grano salis könnte man auch sagen, er hat die echte Thorah erneuert, ein „neu’ Gebot gegeben“ (Joh. 13, 34), indem er, statt auf das

---

[1] Römer 13, 10 übersetzt Delitzsch (NT) selbst „Erfüllung“ (die Liebe ist des Gesetzes Erfüllung) mit קִיּוּם (הָאַהֲבָה קִיּוּם הַתּוֹרָה כֻּלָּהּ)!

[2] Aus diesem Grunde halte ich es nicht für richtig, Röm. 10, 4 (Christus ist des Gesetzes Ende) das Wort „Ende“ mit תַּכְלִית wiederzugeben; denn Christus soll hier nicht als Schlußstein noch als Zielpunkt der Entwicklung der Thorah hingestellt werden, sondern als deren Vollender (מְשַׁלֵּם) oder als ihr idealer Abschluß (שְׁלֵמוּת, aram. שַׁלְמוּתָא, שַׁלְמְתָא). Vgl. Mt. 12, 42: „Hier ist mehr als Salomo“ שְׁלֹמֹה, nämlich „das Vollkommene“ (הַשָּׁלֵם, aram. שַׁלְמָא) oder „die Vervollkommnung“ (שַׁלְמוּתָא, שַׁלְמְתָא).

alte Kleid einen neuen Lappen zu flicken (Mt. 9, 16), etwas von Grund aus Neues schuf, aber auf dem Grunde der ursprünglichen Gottesgedanken der Thorah[1]. Daß das „Ich aber sage euch“ (Mt. 5, 22; 28, 32; 34, 39 und bes. 44) keine neuen Zusätze oder Gegensätze zur Thorah selbst enthält, wird zu v. 20 ff. klar werden. — Moses hingegen hat zu den noachidischen Gesetzen eine Unzahl absolut neuer hinzugefügt, nicht etwa nur aus ihrer Grundlage entwickelt, sodaß also seine Legislation mit Jesu Verhältnis zur Thorah hier in keinen Vergleich gestellt werden kann.

Mt. 5, 18. — Wahrlich heißt im griech. Text ἀμήν (אָמֵן). Daß Jesus wirklich „Amen“ gesagt, daß diese Verwendung des Amen als feierlicher Beteuerung der gesamten jüdischen Literatur fremd ist und das ähnliche הֵימָנוּתָא (auf Treue!) erst um 150 nach Chr. nachweisbar ist, endlich, daß Jesus absichtlich diese Form feierlicher Beteuerung wählte an Stelle einer der sonst gebräuchlichen schwurartigen Formeln (vgl. u. zu Mt. 5, 37) — das hat Dalman S. 185 ff. ein für allemal bewiesen. — Zu den Worten bis daß Himmel und Erde vergehe als „Quelle“ einen anklingenden, übrigens späteren Ausspruch aus „Bereschith rabba 10, 1“ zu zitieren (Nork S. 28) ist ein eitles Beginnen. Das Wort ist ebenso wie Mt. 24, 25 (Himmel und Erde werden vergehen, aber meine Worte nicht) ein Zitat nach Ps. 102, 26 f.: „Die Erde . . . und der Himmel . . . sie werden vergehen, aber Du bleibst“ (vgl. Jes. 51, 6). — Der kleinste Buchstabe ist bekanntlich freie Übersetzung von ἰῶτα ἕν. Wenn Nork (S. 28) als Parallele (oder gar als Quelle) zu dem Gedanken, daß kein Jota aus der Thorah (d. h. auch nicht das Mindeste) wegfallen solle, aus Sanhedrin 107 a oder „Bereschith rabba 97, 1“[2] ziemlich ungenau die Legende zitiert, das Jod (י) sei auf seine Klage, daß es aus dem Namen der Sarai (שָׂרַי, die dann Sarah שָׂרָה hieß) ausgestoßen worden sei, zum Ersatze in den Namen des Josua (יהושע), der vordem Hosea (הושע) geheißen habe, eingestellt worden [also in der Thora geblieben] — so merkt jeder unbefangen Urteilende, daß Jesus hier doch mit

---

[1] Das Gebot gegenseitiger heiliger Liebe (Joh. 13, 34) ist ja doch kein solches, das in der Thorah nicht auch schon dem Wortlaute nach vorkäme, sondern erst von ihm hinzugefügt wäre, sondern insofern neu, als es in Jesu Munde einen tieferen Sinn erhält. Vgl. zu Mt. 7, 12. ‖ [2] Lies: Bereschith rabba (oder Genesis rabba) c. 47.

nichten meint, es werde in alle Ewigkeit kein Jod aus der Thorah verschwinden[1], sondern daß er sagen will, die Thorah solle bis zum jüngsten Tage ungeschmälert in Geltung bleiben, und daß er dies bildlich dadurch ausdrückt, daß er sagt, es solle bis zum jüngsten Tage von ihr nicht der kleinste Buchstabe oder das kleinste Häkchen genommen werden. Wer das wörtlich auffaßt, versteht orientalische Bildersprache nicht; auch würde gegen jene mechanische Auffassung schon der bekannte Umstand sprechen, daß wir Verse aus der Thorah zitiert finden, die heute nicht mehr in ihr stehen, und daß es zu einer großen Zahl ihrer Wörter eine noch größere Anzahl Varianten gibt. Zudem würde zu einer solchen buchstäblerischen Behauptung der feierliche Ton seiner Versicherung im Widerspruche stehen; ja, Jesus würde, wenn er meinte, die Thorah solle bis zum jüngsten Tage buchstäbliche Geltung haben, diese Behauptung sofort selbst desavouieren, indem er ja v. 20 ff. sich gerade gegen diese buchstäbelnde Deutung der Thorah wendet. Was bis ans Ende der Welt bestehen soll, ist Gottes Thorah, und diese wahre Thorah ist der echte Geist der Thorah, den er im folgenden klarlegt, nicht aber ihr Buchstabe. Selbst wenn jedoch der Sinn hier derselbe wäre, wie in der oben erwähnten Legende vom Jod (י), so käme diese als „Quelle" deshalb schon nicht in Betracht, weil Sanhedrin 107a als ihr Autor R. Dosthai aus Biri (4. Jahrh. n. Chr.) genannt ist, während Bereschith (Genesis) rabba c. 47 R. Simeon ben Jochai (Mitte des 2. Jahrh. n. Chr.) als Urheber gilt, [aber nach Bacher (Ag. d. Tan. II, 315[4]) wohl irrtümlich, da in Leviticus rabba c. 19 und Schir rabba zu 5, 11 der um die Mitte des 2. Jahrh. lebende R. Josua ben Karcha als Autor bezeichnet ist,] woraus sich auf jeden Fall ergibt, daß jene Legende erst lange nach Jesus nachgewiesen werden kann. — Auch die von Nork (S. 28 f.) zitierte ganz ähnliche Legende (in der sich das Deuteronomium vor Gott beklagt, daß Salomo ein Jod aus ihm entfernt habe, worauf Gott sagt: Salomo und Tausende wie er werden untergehen, aber von dir wird kein Jod zu nichte werden) ist im pal. Thalmud (jer. Sanhedrin 20 c) sowie im Midrasch (Lev. r. und Schir r. wie oben) auch erst dem R. Simeon ben Jochai zugeschrieben und hat, wie Bacher (Ag. d. Tan. II, 123[4]) treffend aus dem dort vorkommenden

---

[1] Oder, wie Nork (S. 30) auslegt, „daß auch die kleinste Änderung im Texte der heil. Schrift Sünde sei". (Anticyra dignum!)

Worte „Testament" schließt, eine Beziehung auf das NT, setzt also dieses bereits voraus. Die Erwähnung des Jod als des kleinsten Buchstabens kann man trotz des von Dalman S. 4 Angeführten wohl unbedenklich für authentisch halten, wenn man bedenkt, daß man mit „Jod" bildlich überhaupt etwas Kleines bezeichnete (z. B. Thaanith 21 b eine kleine Stadt, Kidduschin 16 b im allgemeinen etwas Kleines). Dies ist zugleich ein Beweis gegen die Ansicht, daß hier die ausdrückliche Erwähnung des Buchstabens Jod dazu zwinge, Jesu Ausspruch wörtlich zu nehmen und auf den Buchstaben des Thorah-Textes zu beziehen. — Tüttel (κεραία, hebr. קוֹץ, aram. תָּגָא oder תַּגָּא, Krönchen) kronenartige (wir würden sagen, den „historischen" Bismarckhaaren ähnliche) Strichelchen an gewissen Buchstaben des geschriebenen Thorah-Textes. Wenn dem R. Akiba (2. Jahrh. n. Chr.) im 3. Jahrh. nachgerühmt wird (Menachoth 29a; vgl. Bacher, Ag. d. Tan. I 271 und Ag. d. pal. Am. I, 159), daß er an jedes solcher Krönchen in der Thorah Berge von Halachoth (religionsgesetzlichen Normen) anzuhängen verstanden habe, so ist das natürlich nicht als „Quelle" zu gebrauchen, wohl aber zur Erläuterung dafür, daß mit κεραία hier noch etwas Kleineres als das so kleine Jod bezeichnet werden soll, um den Sinn wiederzugeben: Die Thorah soll „bis aufs tz"[1] bestehen bleiben, noch viel mehr, als die Juden wollen, nämlich in ihrem allertiefsten Sinne, der (wie v. 20 ff. gezeigt wird) weit über den bloßen Wortsinn des Textes hinausgeht, derart, daß Jesu tiefe Auffassung der Thorah sogar modernen jüdischen Autoren (wie Weiß) als eine die rabbinischen Satzungen noch überbietende „Erschwerung" erschienen ist. — Bis daß es alles geschehe. In merkwürdiger Befangenheit deutet Hamburger diese Worte so, als habe sich hier Jesus eine Hintertür offen gelassen, um trotz der vorangegangenen feierlichen Versicherung dennoch die Thorah gegebenenfalls zu abrogieren. Auch in der exegetischen Literatur ist der Satz mehrfach mißverstanden worden. Er ist einfach ein Parallelausdruck zu den Worten „bis daß ... vergehe" und zeigt an, daß dieser Ausdruck nicht (wie bei Lukas aus Mißverständnis und in jer. Sanhedrin 20 c und Exodus rabba c. 9) als eine Art ἀδύνατον aufzufassen ist und nicht besagen will, daß die Thorah ewige Geltung habe, sondern daß

---

[1] d. h. auch in bezug auf scheinbar Unwichtiges, auch in den „kleinsten Geboten" (v. 19).

die Thorah, welche für die Erdenmenschen bestimmt ist, um sie zu Gotteskindern zu machen, so lange volle Geltung haben wird, als es Erdenmenschen gibt, also bis zum jüngsten Tage. — Wohl ist Gottes Wort ewig (Ps. 119, 89; Jes. 40, 8), weil er selbst ewig ist und seine Gedanken Ewigkeitsgedanken sind; aber die Thorah ist für irdische Verhältnisse gegeben und hat daher mit dem Aufhören des irdischen Daseins ihren Beruf erfüllt. Für alle Erdenzeit hat sie aber insofern Geltung, als sie Normen enthält, die für alle diese Zeit anwendbar sind, also insofern sie grundlegende religiös-sittliche Vorschriften gibt, nicht aber hinsichtlich der hieraus für eine beschränkte Zeit und Örtlichkeit abgeleiteten Forderungen in Bezug auf äußerliche Handlungen, wie Opferritual usw.

Mt. 5, 19. — Diese kleinsten Gebote; damit ist erklärt, was mit ἰῶτα und κεραία in v. 18 gemeint werden soll. Es ist möglich, daß (vgl. Nork S. 30 und dessen Quellen) Mt. 5, 19 wenigstens einen Seitenblick auf die rabbinische Unterscheidung zwischen „leichten" und „schweren" Geboten enthält, der zufolge die Übertretung eines leichten Gebots nicht vom irdischen (sondern allein vom himmlischen) Richter geahndet wurde, die eines schweren Gebotes dagegen kriminalgerichtlicher Bestrafung unterlag (vgl. z. B. Schebuoth I, 6 = fol. 12b) — und daß Jesus im Gegensatz hierzu sagen will, daß die Thorah, in ihrem wahren, tiefsten Sinne gefaßt, nichts Unwichtiges enthalte; denn diese echte Thorah, wie Jesus den Begriff faßt, d. h. der Geist der Thorah, fordert für die Erfüllung der sittlich-religiösen Pflichten überall dieselbe religiöse Intensivität der Gesinnung, Treue auch im Kleinsten. So ist zorniger Sinn gegen „die Kinder des eigenen Volkes" (vgl. 3. Mos. 19, 18) nach rabbinischer Bewertung Übertretung eines „leichten" Verbots, nach Jesus ebenso schlimm wie Totschlag, weil die gleiche böse Gesinnung vorhanden ist usw. — Eine gewisse Ähnlichkeit mit Jesu Worte hier zeigt (Makkoth III, 15 = fol. 23ab) der Ausspruch des R. Chananjah ben Gamliel: „Wenn schon jemand, der (auch nur) eine Übertretung begangen, sein Leben verwirkt hat, um wieviel mehr wird der, der (auch nur) ein Gebot ausgeübt hat, sein Leben geschenkt erhalten". Bacher, der (Ag. d. Tan. II, 128) diese Stelle dem Sinne nach anführt, zitiert sie im Register unter dem Stichwort „Jesus", will also offenbar darin eine Parallele zu Mt. 5, 19 finden. Als „Quelle" ist der Auspruch für unsere Stelle schon deshalb nicht zu ver-

werten, weil R. Chananjah ben Gamliel im 2. Jahrh. n. Chr. lebte. Außerdem ist Jesu Wort weitgehender, da hier nicht erst der praktischen Übertretung, sondern schon der theoretischen Abrogierung[1] eines Gebotes der Thorah üble Folgen zugeschrieben werden; auch redet der Rabbi, wie der Zusammenhang der Thalmudstelle lehrt, von der Übertretung eines Gebots der geschriebenen Thorah[2], Jesus aber von einer Verkennung des Geistes der Thorah, der kein magis oder minus religiös-sittlicher Pflicht und Gesinnung kennt. — Tut und lehret. Die Voranstellung des Tuns erklärt sich ganz einfach daraus, daß Jesu Zuhörer doch nicht alle solche waren, die auch zu lehren bereit oder geeignet waren; das „Tun" der religiös-sittlichen Pflicht, also das Befolgen der ureigentlichen Thorah, ist Lehrenden und Hörenden geboten. Daß das Voranstellen des Tuns vor das Lehren „offenbar eine Anspielung auf diejenigen" sei, „welche sich mit der Auslegung des Gesetzes brüsten, aber es nicht selbst in Ausübung bringen" (Nork S. 30), ist viel zu weit hergeholt, und die Binsenweisheit, daß auch in der Religion das Tun vor der bloßen Lehre, die Praxis vor der Theorie den Vorzug habe, brauchte zudem Jesus oder Matthäus nicht erst von R. Simeon ben Gamliel (um die Zeit des bellum Judaicum) zu lernen, falls dessen Ausspruch (Aboth I, 17)[3] überhaupt älter als jene beiden sein sollte. — Der Kleinste (groß) heißen im Himmelreich. Dies ist allerdings eine Mahnung zur Bescheidenheit. Den letzten Rang in der Gottesherrschaft hier und dort (s. Teil II) wird der einnehmen, der sich vermißt, nach seinem Gutdünken über die Notwendigkeit der Erfüllung der religiös-sittlichen Gottesgebote zu entscheiden, Unterschiede in der Intensivität der Befolgung seiner religiösen Pflicht zu machen. Die Überhebung, die in der Anmaßung einer solchen Unter- und Entscheidungsbefugnis liegt, wo Jesus doch alle aus dem

---

[1] Das ist mit dem „Auflösen" hier gemeint, vgl. oben zu v. 17. Also auch hier nicht wie bei Delitzsch NT יָפֵר, sondern יְבַטֵּל! Das praktische Nichtbeachten ist selbstverständliche Konsequenz dieser theoretischen Abrogierung. ‖ [2] Worauf „Ausrottung" (d. h. zum Beispiel vorzeitiger Tod) steht, die aber durch Geißelung des Übertreters abgewendet werden kann, was die Mischnah lehrt, die aus dem Worte „dein Bruder" (5. Mose 25, 3) schließt, daß der Übertreter nach der Geißelung wieder zu Israel gehöre und der Ausrottung nicht mehr verfallen sei. ‖ [3] „Nicht die Auslegung (Forschung מדרש) ist die Hauptsache (עיקר), sondern die Ausübung (מעשה)."

Geist der Thorah fließenden Pflichtgebote für gleich wesentlich und verbindlich erklärt, bedingt eine solche Zurücksetzung, während das sich selbst bescheidende Anerkennen dieser Wesentlichkeit in Gesinnung, Tat und Lehre zur Belohnung im Jenseits führt. (Vgl. Mt. 18, 4: Wer sich selbst erniedrigt . . ., der ist der Größeste im Himmelreich.)[1] Die zu der hier gegebenen Anschauung von verschiedenen Rangstufen im künftigen Leben von Dalman (S. 93) aus Thalmud und Midrasch beigebrachten rabbinischen Ansichten, die (wie D. richtig sagt) an unsere Stelle „erinnern"[2] — gehören den sorgsamen Zeitangaben D.s zufolge sämtlich späterer Zeit an. (Jochanan ben Levi um 250; dessen Sohn Joseph dgl.; Simeon ben Assai um 110; Jirmejah im 4. Jahrh.; Jonathan ben Eleasar um 240 n. Chr.; Jehudah I. um 200 n. Chr.)

Mt. 5, 20. Denn weist deutlich darauf hin, daß die Thorah, von der Jesus redet, etwas anderes ist, als was die pharisäischen Schriftgelehrten (הַחֲכָמִים הַפְּרוּשִׁים; so dürfte das ἓν διὰ δυοῖν „γραμματεῖς καὶ φαρισαῖοι" besser[3] zu übersetzen sein, als mit

---

[1] Mt. 11, 11 (Luk. 7, 28) steht die oft so gründlich mißverstandene Stelle: „Wahrlich, ich sage euch: Unter allen, die vom Weibe geboren sind, ist nicht aufgekommen, der größer sei denn Johannes der Täufer; der aber der Kleinste (ὁ μικρότερος) ist im Himmelreich, ist größer denn er". Jesus rühmt Mt. 11, 7 den Johannes als starken Charakter, v. 8 einen Verächter irdischer Eitelkeit, v. 9 als einen, der mehr ist denn ein Prophet, v. 10 als seinen Vorläufer, v. 11 als den größten Erdgeborenen. Und diesen Mann sollte Jesus im Ernste unter den stellen wollen, der die niederste Stufe im Himmelreich einnimmt? Im Gegenteil! Jesus sagt auf die Kunde von Johannis Gefangenschaft bitter: Jetzt, da dieser Große im Unglück sich befindet, ist jeder, der (ὁ) in der Himmelsherrschaft einen viel geringeren Rang als er einnimmt, nicht nur in seiner Einbildung größer als er, sondern auch tatsächlich (infolge des Besitzes der Freiheit) mächtiger, angesehener, besser daran. Aber (v. 12) dieser unnatürliche Zustand kommt daher, daß seit jenen Schicksalstagen des Johannes die Gottesherrschaft von den irdischen Machthabern Gewalt erleidet (gewalttätig behandelt, mißhandelt wird: βιάζεται) und zerzaust wird (ἁρπάζουσιν). Das alles kann indessen dem hohen Range des Johannes keinen Abbruch tun. Denn (v. 13) er ist der Schlußstein der Prophetie und noch mehr (v. 14): nämlich der Vorbote des Messias! || [2] Nur bei Simeon ben Assai und bei Jirmejah ist von einem Sicherniedrigen „um der Thorah willen" die Rede im Gegensatz zu dem stolzen Dünkel eines Hohlkopfes und guter Werke Baren. || [3] Die Pharisäer „waren die Schriftkundigen und Gesetzeslehrer", vgl. J. Elbogen, Die Religionsanschauungen d. Pharisäer, S. 17.

(הַסֹּפְרִים וְהַפְּרוּשִׁים) dafür halten: den Geist, nicht den Buchstaben. Das Befolgen dieses Geistes ist die „bessere“, wahre Gerechtigkeit, die vor Gott gilt. Man kann allerdings auch unter den Schriftgelehrten die Gesetzesforscher, unter den Pharisäern die übertrieben werkheiligen Gesetzesbefolger (vgl. Sotah 22 b), zu denen natürlich auch die Erstgenannten gehören, verstehen. Daß Jesus hier nicht alle Pharisäer in Bausch und Bogen verurteilt, wird man Elbogen (a. a. O., S. 30 ff.) unbedenklich zugeben dürfen. E. betont nur in seiner Polemik gegen Schürer, Bousset u. a. zu wenig, daß Aussprüche, die sich gegen solche Werkheiligkeit usw. richten, eben beweisen, daß diese in pharisäischen Kreisen weit genug verbreitet war, um zur Bekämpfung zu veranlassen.

Mt. 5, 21. Es ist ganz richtig, daß „ihr habt gehört“ (שְׁמַעְתֶּם) und „es ist gesagt“ (אִתְּמַר) rabbinische Formeln sind, die angewendet werden, wenn man sich auf eine mündliche Lehre, nicht auf die geschriebene (Nork, S. 30 f.) bezieht; nur sind die Formeln m. W. erst für die Zeit nach Jesus nachweisbar. — Zu den Alten gesagt ist (ἐρρέθη τοῖς ἀρχαίοις) kann nach dem griechischen Texte nur auf eine frühere Generation gehen, der diese mündliche Lehre mitgeteilt worden ist. Es handelt sich hier, wie die meisten Ausleger auch richtig gesehen haben, um eine rabbinische Fassung der mosaischen Gebote, worauf auch schon das an den entsprechenden Pentateuchstellen nicht stehende „des Gerichts schuldig“ (ἔνοχος τῇ κρίσει, מְחֻיָּב לְבֵית דִּין) hindeutet. Wenn man aber ἀρχαῖοι hört, denkt man unwillkürlich an die Zeitgenossen Mosis oder eine fast gleich alte Generation, während Jesus dies mit nichten meint. Dazu ist auch der Ausdruck חַיָּב oder מְחֻיָּב der vorauszusetzenden Quelle zu jung; es kann sich nur um einige Generationen vor ihm handeln, deren Bezeichnung mit ἀρχαῖοι (קַדְמוֹנִים Del. NT; חֲכָמִים רִאשׁוֹנִים oder besser חֲסִידִים Lightfoot p. 263) immerhin auffallend bleibt, zudem hier leise die Vorstellung mitklingen würde, als sei das Gesagte etwas schon bei den Zeitgenossen beinahe für veraltet Geltendes. Vielleicht ist ἀρχαῖοι ungeschickte Übersetzung von זְקֵנִים (seniores), wie die jüdischen Gelehrten ohne Rücksicht auf ihr Lebensalter genannt wurden, und ἐρρέθη τοῖς ἀ. hätte die Bedeutung: es ist von den Gelehrten gesagt worden. Dadurch, daß wenigstens so die Autoren der älteren Lehre genauer bestimmt werden, bekäme man einen besseren Gegensatz zu dem scharf pointierten ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν

Jesu. Ὑμῖν ist zu den ἀρχαῖοι kein so scharfer Gegensatz, da das rabbinische Wort bisher ja auch für Jesu Zuhörer Geltung gehabt hatte. — Des Gerichts, d. h. des irdischen (Kriminal-) Gerichtshofs; s. u. zu v. 22.

Mt. 5, 22. Ich aber sage euch. — Daß der Ausdruck וַאֲנִי אוֹמֵר (ich aber sage) „eine im Thalmud häufig gebrauchte Formel“ ist, „um einem Ausspruch Nachdruck zu verleihen und zugleich andere Auslegungsweisen als verwerflich oder unrichtig zu bezeichnen“ (Nork, S. 31), ist richtig. Aber abgesehen davon, daß die Thalmudstellen später bezeugt sind und hier außerdem „euch“ beigefügt ist, brauchte Jesus den hier so natürlichen und selbstverständlichen Ausdruck, für den sich gar nichts Einfacheres sagen läßt, wirklich nicht erst von den Rabbinen zu lernen. — Bruder. Wie Lightfoot (p. 263) und nach ihm Nork (S. 31) bemerkt, unterschied das spätere Judentum zwischen „Bruder“ (= Israelit, בֶּן־בְּרִית) und „Nächster“ (= Proselyt, גֵּר תּוֹשָׁב). Jedenfalls aber wurden schon zu Jesu Zeit beide Ausdrücke im Sinne von „Glaubensgenosse“ und im Gegensatze zu den „Heiden“ (גּוֹיִם) gebraucht[1]. Auch Jesus nimmt hier „Bruder“ zur Bezeichnung eines befreundeten Menschen, dagegen gebraucht er „Nächster“ stets in der allgemeinen Bedeutung „Nebenmensch“. Bacher (Ag. d. Tan. I, 7) meint allerdings, daß schon vor Jesus Hillel den Ausdruck חָבֵר (Nächster) im Sinne von „Nebenmensch“ gebraucht habe, weil Hillel sein Wort „Was dir unlieb ist, tue auch deinem Nächsten nicht“ zu einem Heiden sage, der Jude werden will. Aber daraus läßt sich doch gar nichts beweisen. Denn als Proselyt wird ja der Heide eben חָבֵר (Nächster), und es werden dann die Israeliten seine „Nächsten“. Außerdem spricht Hillel doch von jener Vorschrift als von dem Hauptbegriff der jüdischen Thorah, der also der Heide zu folgen hat, wenn er Jude werden will. Keineswegs gibt er ihm die Vorschrift als eine solche im Verkehr mit Heiden! — Zürnet .... des Gerichts schuldig. Zorn wird hier mit Totschlag gleichgesetzt (vgl. auch 1. Joh. 3, 15), weil die sündige Gesinnung ebenso schlimm ist, wie die daraus hervorgehende sündige Tat[2]. Ethisch ist der Zornige ebenso schuldig, wie der, welcher sich

---

[1] v. 43 hat „Nächster“ in dem rabbinischen Zitat (laut v. 46 f.) die Bedeutung „befreundeter Glaubensgenosse“. || [2] Rodrigues-Friedemann (S. 25) zitieren (allerdings erst zu v. 28) den ähnlichen Ausspruch Joma 29a, der (genauer als dort übersetzt) lautet: „Sündhafte Gedanken

des faktischen Totschlages schuldig gemacht hat, der vor das (außerhalb Jerusalems hierfür zuständige lokale) Gericht gehört. Keineswegs ist hier mit Lightfoot (p. 265) an das himmlische Gericht zu denken, sondern Jesus meint, eigentlich, vom sittlichen Standpunkte aus, verdiene der Zornige ebensolche Strafe, wie sie das Gericht über den Totschläger verhängt. — Im Rabbinismus wird der Zorn zwar auch getadelt, doch nie so scharf beurteilt, wie von Jesus. Älter als Mt. 5, 22 ist nur das Wort Hillels: „Der Auffahrende (leicht Erregbare) ist kein [guter] Lehrer“ (לֹא הַקַּפְּדָן מְלַמֵּד, Pirke Aboth II, 7), nicht viel später R. Eliesers Mahnung: „Gerate nicht leicht in Zorn“ (ibid. II, 15); R. Jochanan ben Nuri (Schabbath 105 b) oder sein Zeitgenosse R. Akiba (Aboth di Rabbi Nathan c. 26) sagt im 2. Jahrh. n. Chr. markanter: „Jeder, der in seinem Zorn seine Kleider zerreißt, Gefäße entzweischlägt oder Münzen verstreut, sei in deinen Augen wie ein Götzendiener“. Ende des 3. Jahrh. sagt R. Levi (Pesachim 66 b): „Jedem Zornigen wird, falls er ein Weiser, seine Weisheit, ist er ein Prophet, seine Prophetie genommen“. In der Praxis aber zürnten die Rabbinen auf einander und auf andere Mitmenschen so heftig, daß sie nach der Volkssage durch ihre Blicke sogar töteten! So vernichtet R. Simeon ben Jochai fleißige Ackerbauer, weil er ergrimmt ist, daß sie lieber arbeiten statt wie er einsam meditieren wollen (Schabbath 33 b, 34 a); der über seine Bannung aufgebrachte R. Elieser ben Hyrkanos verdirbt durch seine Blicke nicht nur Früchte usw., sondern auch ganz unbeteiligte Menschen, die ihm begegnen (Baba mezia 59 b); R. Jochanan macht, in der irrtümlichen Meinung, daß R. Kahana über ihn lächle, durch seinen stechenden Blick den Kollegen sofort zur Leiche (Baba kamma 117 a) usw. — Grundlos bei „zürnet“ ist wohl spätere Glosse oder von Matthäus ebenso vorsichtig einschränkend hinzugefügt, wie v. 3 „geistlich“ und v. 6 „nach der Gerechtigkeit“. Daß „heiliger Zorn“ ausgenommen ist, versteht sich von selbst, da er sich nicht gegen Personen, sondern gegen Sünde richtet. — Racha (Rêka רֵיקָא, Hohlkopf, Dummkopf). Gerade diesem Ausdruck begegnen wir häufig genug im Munde der Rabbinen und der Juden überhaupt als Schimpfwort, wie außer den von Lightfoot (p. 264 f.) angeführten Stellen aus Midrasch und Thalmud auch noch viele andere beweisen.

---

sind schlimmer als die Sünde selbst“. Aber dieser Ausspruch stammt erst von R. Nachman, d. h. aus des 3. Jahrh. nach Chr.!

Rêka geht auf intellektuelle Mängel. — Des Rats schuldig. Begeht eine Sünde gleich solchen (Kapital-)Sünden, die vom hohen Rate (Synhedrium, סַנְהֶדְרִין) abzuurteilen sind. Das sind nach Sanh. I, 5 insonderheit falsche Prophetie (Irrlehre), Gotteslästerung und Staatsverbrechen. Wer so wenig inneres und inniges Gemeinschaftsgefühl mit seinem Bruder hat, daß er diesen als geistig minderwertig mißachtet und demzufolge schmäht, hat dieselbe anti-altruistische Gesinnung, die den Staatsverbrecher zu seinen die gemeine Sache (res publica) schädigenden Handlungen treibt; besitzt denselben falschen geistigen Dünkel, der dem Irrlehrer anhaftet; ist von demselben frevlen Übermut beseelt, der auch den Schöpfer des hier verachteten Mitmenschen lästert. — Du Narr (μωρέ, נָבָל oder [Del. NT] אַתָּה הַנָּבָל) bezieht sich auf sittliche Mangelhaftigkeit, ethische Häßlichkeit, Schändlichkeit (vgl. Pi. נִבֵּל schänden, Nah. 3, 6; Mich. 7, 6). Ähnlich das Schimpfwort נְבֵלָה = Wegwurf, Aas! — Des höllischen Feuers schuldig (ἔνοχος ἔσται εἰς τὴν γέενναν τοῦ πυρός, מְחֻיַּב אֵשׁ גֵּיהִנֹּם), begeht eine Sünde, die gleich denen ist, die mit Höllenpein bestraft werden, d. h. vor allem die der unbußfertigen Sünder; denn seine sittliche Gesinnung ist so roh, wie die solcher Leute. — Auch bei den Rabbinen findet sich eine Verurteilung des Schmähens überhaupt und gewisser Schimpfworte insonderheit. Manche Sätze zeigen Ähnlichkeit mit den hier aus Jesu Munde genannten, doch sind alle später als Jesus und das Ev. Matth. — Die bezeichnendsten rabbinischen Aussprüche dürften folgende sein: „Wer seinen Nächsten (Volksgenossen, חָבֵר, s. u. S. 44) Sklave nennt, soll in den (kleinen) Bann getan werden; (wer ihn) Bastard (nennt), soll die (rabbinische Strafe der) 40 Geißelhiebe (weniger einen) erhalten; (wer den Nächsten) Gottloser (nennt), soll von diesem (dem Beleidigten) wegen Kapitalvergehens (vor dem Synhedrium) angeklagt werden“ (Kidduschin 28a). — „Ein Thanna (Mischnahlehrer) lehrte vor Rab Nachman bar Isaak (Anf. 3. Jahrh. n. Chr.): Wer seinen Nächsten öffentlich beschämt, gilt, als hätte er Blut vergossen“ (Baba mezia 58b). „Beschämen“ ist freilich von „schimpfen“ noch verschieden[1], wie

[1] Baba mezia 59a wird im Anschluß an den Auspruch Chanina's (von den Schuldisputanten) eingewendet: „Einen (üblen) Beinamen geben ist doch auch beschämen?“ Die Antwort lautet: „Er (der Geschimpfte) ist vielleicht schon an diesen Beinamen gewöhnt.“ — Aber selbst wenn der Beschimpfte sich nicht besonders verletzt fühlt, wird der Schimpfende so hart beurteilt.

das sogleich zu erwähnende Zitat beweist; indessen ist die Gleichsetzung dessen, der den „Genossen“ öffentlich beschämt, mit einem Totschläger, obwohl etwas gekünstelt motiviert[1], doch als Parallele zu Mt. 5, 22 interessant. — „Rab Chanina (bar Chama; 3. Jahrh. n. Chr.) hat gesagt: ... Drei fahren zur Hölle hinab und kommen nicht wieder herauf[2]: Wer eines anderen Weibe beiwohnt, wer seinen Nächsten öffentlich beschämt und wer seinem Nächsten einen (schimpflichen) Beinamen gibt“ (Baba mezia 59a).

Mt. 5, 23f. Opferst. Versöhne dich. — Nork (S. 34) zitiert hierzu Pesachim 49a: „Wenn jemand sich anschickt, das Passahopfer darzubringen, sich aber unterwegs erinnert, daß noch Gesäuertes in seinem Hause geblieben — so kehre er um und bringe zuerst dies (als das Wichtigere) in Ordnung“ (schaffe den Sauerteig vorgeschriebenermaßen fort). — Hierauf soll nach Nork Jesus „satirisch anspielen“, obwohl die Vorschrift später als er überliefert ist. Aber selbst wenn diese Überlieferung auf eine alte, schon zu Jesu Zeit gültige Vorschrift zurückginge, läge eine „Satire“ gar nicht vor, sondern (wie Nork selbst im folgenden sagt) eine „geistige“ Anwendung. Denn „der Sauerteig, welcher vor Darbietung des Opfers vernichtet werden muß, ist jener moralische“ [daß nämlich der Bruder „etwas wider uns hat“]. Und im ganzen richtig fügt N. hinzu: „Hier polemisiert also der Sittenlehrer [lies: Jesus] gegen die Denkweise der Pharisäer, welche das Zeremonialgesetz mit so ängstlicher Genauigkeit abhandeln, aber nicht für die sittliche Verbesserung des Menschen Sorge tragen“. Das stimmt insofern, als hier (v. 24) dem Zorn wider den Bruder (v. 22) das Streben nach Versöhnung mit dem auf uns erzürnten Bruder entgegengesetzt und im Anschluß hieran gesagt wird, daß alles Opfern nichts nütze zur Versöhnung mit Gott, wenn wir nicht auch mit den Brüdern versöhnt sind, deren „Schuldiger“ wir ebenfalls wurden. Diesen Sinn drückt ähnlich auch der spätere rabbinische (Mischnah-)Satz aus, den Rodrigues (S. 23) fälschlich als „Quelle“ anführt: „Die Vergehungen eines Menschen gegen seinen Näch-

---

[1] A. a. O.: „Denn wir sehen, daß bei ihm (dem Geschimpften) die Röte (des Antlitzes) weicht und Blässe an ihre Stelle tritt“ — wie beim Gemordeten. („Beschämen“ heißt im Hebr. wörtlich: das Antlitz blaß machen!) || [2] Die Höllenstrafen vollendeter Frevler sind ewig: Thos. Berachoth 6 (5) nach Jes. 66, 24. (Vgl. Bacher, Ag. d. Tan. II, 188.)

sten sühnt der Versöhnungstag nicht eher, als bis er (der Mensch) sich mit seinem Nächsten versöhnt hat" (Joma VIII, 9 = fol. 85 b). Aber dieser dort als Grundsatz des R. Eleasar ben Asarja (um 100 n. Chr.) genannte und rezipierte Ausspruch hat doch (auch abgesehen von der Verschiedenheit des Opfers und des Versöhnungstages) nicht ganz den Sinn des Wortes Jesu; denn vorangeht: „Die Vergehungen eines Menschen gegen Gott sühnt der Versöhnungstag." Nach Jesus aber wird der Mensch nicht durch das bloße Opfer (dem hier der Versöhnungstag annähernd entspricht) mit Gott versöhnt, sondern durch eine bußfertige Gesinnung! — Übrigens ist zwischen Mt. 5, 23 f. und der oben zitierten Stelle aus Pesachim 49 a auch der Unterschied vorhanden, daß dort das Passahopfer erst gebracht werden soll und der Mensch vor der Opferhandlung nochmals heimkehrt, Jesus aber behufs der wichtigeren Versöhnung mit dem Bruder sogar Unterbrechung der schon begonnenen Opferhandlung fordert. Die von Rodrigues-Friedemann (S. 25) angeführte Stelle Megillah 25 b: „Wer immer bereit ist zur Vergebung, dem werden auch seine Sünden vergeben werden" — paßt schon deshalb nicht recht, weil hier von Vergebung erlittener Unbilden die Rede ist, Mt. 5, 23 ff. aber von unseren Versuchen, von denen Vergebung zu erlangen, denen wir Unbillen zufügten. Außerdem ist sie später als Jesus und das Ev. Matth.

Mt. 5, 25 f. Willfertig deinem Widersacher. — Der Wortsinn ist, man solle sich auf dem Wege zum Richter (Lokalrichter, ὁ ἄρχων Luk. 12, 58; so richtig Lightfoot p. 269 f. [vgl. Sanhedrin I, 1], mißverständlich nach Luther [„Fürst"] Del. NT הַשַּׂר) mit dem Gegner im Geldprozeß, d. h. dem Gläubiger einigen, ehe man gerichtlich verurteilt wird und dann die volle Schwere des Urteils erleidet. Nork (S. 34) hat richtig gesehen, daß diese Worte Jesu „einen allegorischen Sinn enthalten"[1]. Nicht nur den Bruder (Freund), dem man Grund zum Unwillen gegeben, soll man versöhnen, bevor man sich mit Gott zu ver-

[1] Die von ihm aus dem spätmittelalterlichen Sohar chadasch zitierte Stelle ist natürlich als „Quelle" unbrauchbar und auch sehr wenig „ähnlich"; denn an dieser Stelle ist von der Bußfertigkeit gegen Gott die Rede, mit der man möglichst sofort beginnen soll (vgl. Pirke Aboth II, 15: „R. Elieser sagte: Tue Buße einen Tag vor deinem Tode"), nicht aber von der Versöhnlichkeit und Nachgiebigkeit gegen den Mitmenschen.

söhnen gedenkt, sondern mit jedem Nebenmenschen, der unser moralischer Gläubiger ist (d. h. gegen den wir uns ethisch verschuldet haben), sollen wir sobald als möglich uns aussöhnen und in ein friedliches Verhältnis zu kommen trachten, bevor Gott — dessen Gericht wir alle entgegengehen — über uns Schuldige das Urteil spricht, dessen Folgen uns nicht erspart bleiben werden, sondern voll getragen werden müssen.

Daß hier eine Klugheits-, v. 23 f. aber eine Frömmigkeitsvorschrift gegeben sei (Lightfoot p. 270), ist schief ausgedrückt. Vielmehr ist der Unterschied der, daß Jesus v. 23 f. eine Opferhandlung, v. 25 einen Geldprozeß zum Ausgangspunkte seiner religiös-ethischen Ermahnungen nimmt und v. 25 umfassender ist.

Mt. 5, 27 f. *Du sollst nicht ehebrechen.* — Wie die besseren Ausleger richtig bemerkt haben, bezieht sich Jesus hier auf die *rabbinische* Auslegung des 6. Gebots (2. Mos. 20, 14; 5. Mos. 5, 18), die unter „Ehebruch“ lediglich den fleischlichen Verkehr eines (verheirateten oder ledigen) Mannes mit der *Ehefrau* eines anderen verstand, nicht aber den Geschlechtsverkehr eines Verheirateten mit irgend einer anderen Frauensperson (was z. T. schon deshalb nicht als Ehebruch angesehen wurde, weil bei den Juden bekanntlich bis etwa 1000 n. Chr.[1] Polygamie erlaubt war). In der rabbinischen Aufzählung der 613 Gebote und Verbote der Thorah heißt es zu 2. Mos. 20, 14: „Dies ist das 35. Gebot der Thorah, daß niemand bei einem fremden Eheweibe liegen soll“ (Vgl. Lightfoot p. 272). So finden wir denn auch in der thalmudischen Litteratur für „Ehebruch“ des Mannes vornehmlich den Ausdruck „bei einem fremden Eheweibe liegen“ (בָּא עַל אֵשֶׁת אִישׁ) gebraucht, z. B. Sotah 4b u. ö. Im Gegensatz zu dieser den Geltungsbereich des mosaischen Gebotes bedeutend einschränkenden Auslegung erweitert Jesus Sinn und Geltung des Gebotes dahin, daß schon unkeusches Begehren nach irgend einem Weibe ethisch dasselbe sei wie vollendeter Ehebruch.

Hamburger (RE Suppl. III, 57) hat die Kühnheit, zu behaupten: „Diese Mahnung, in noch schärferer Form, kommt in

---

[1] Bis zu dem sog. „Bann des Rabbi Gerschom“ (ben Jehudah, 970 bis 1040) in Mainz, wo eine berühmte Thalmudhochschule bestand. Nur langsam drang übrigens die Reform durch, zuerst in Deutschland und Frankreich. Im Orient, zumal in mohammedanischer Umgebung, herrscht bekanntlich noch heute unter den Juden vielfach Polygamie.

mehreren Aussprüchen der Talmuden [sic] und Midraschim vor". — Dem gegenüber (und zugleich zur Rechtfertigung meines Ausdrucks „Kühnheit") ist folgendes festzustellen: a) Die von H. vorsichtigerweise weggelassenen Angaben über die Autoren jener „Aussprüche" beweisen, daß diese aus späterer, z. T. aus viel späterer Zeit als Jesus und das Ev. Matth. stammen. b) Die von H. angeführten Sentenzen enthalten weder dieselbe Mahnung, noch etwa gar „in schärferer Form". — c) Auch andere thalmudische Sentenzen ähnlicher Gattung (die z. T. den Worten Jesu erheblich näher kommen als H.'s Zitate) sind weder älter noch schärfer als Jesu Worte, sondern jünger und blasser.

Ich zitiere zunächst die von H. vorgebrachten Stellen wörtlicher und ausführlicher: 1. Nedarim 20a: „R. Achaj bar Joschijjah (Ende 2. Jahrh. nach Chr.) sagt: Wer auf Weiber hinstarrt, fällt schließlich in Sünde. Wer auf die Ferse eines Weibes blickt, wird ungeratene Kinder bekommen. R. Joseph (starb 333 n. Chr.) sagt: Selbst wer auf sein Weib blickt, wenn sie menstruiert ist. R. Simeon ben Lakisch (3. Jahrh. n. Chr.) sagt: Unter ‚Ferse' ist Scham zu verstehen, weil sie der Ferse gegenüber (am oberen Ende des Beines) sich befindet." — 2. Abodah sarah 20a: „R. Akiba (2. Jahrh. n. Chr.) sah das Weib des Tyrannen Rufus an ... Ist es denn erlaubt, Frauen anzusehen? Es heißt doch (5. Mos. 23, 10): ‚Du sollst dich hüten vor jeder bösen Sache'! Also soll ein Mann kein schönes Weib ansehen, selbst wenn es ledig ist, auch kein Eheweib, selbst wenn es häßlich ist, (fol. 20b) auch nicht die bunten Kleider eines Weibes, ebenso nicht den Begattungsakt von Esel und Eselin, Eber und Sau, oder von Geflügel, und wenn du voller Augen wärst, wie der Todesengel." — 3) Berachoth 61a: „Die Rabbinen haben gelehrt: Wer einem Weibe Geld in die Hand zählt, um sie zu betrachten, wird dem Höllengerichte nicht entgehen, und wäre er auch so reich an Thorah (Weisheit, Gesetzeskunde), wie unser Lehrer Moses; denn es heißt (Spr. Sal. 11, 21): ‚Hand zu Hand bleibt Böses nicht ungestraft' .... R. Jochanan (3. Jahrh. n. Chr.) hat gesagt: Lieber hinter einem Löwen hergehen, als hinter einem Weibe" [Dasselbe Erubin 18b Mitte]. — 4. Erubin 18b oben: „Rab. Nachman (4. Jahrh. n. Chr.) hat gesagt: Der Mensch gehe nicht auf der Straße hinter einem Weibe her, nicht einmal hinter der eigenen Frau; begegnet er ihr auf einer Brücke, so lasse er sie zur Seite aus-

weichen. Jeder, der hinter einem Weibe her durch einen Fluß geht, hat keinen Teil am künftigen Leben". — 5. Sanhedrin 74b, 75a: „Rab Jehudah berichtet, Rab (starb 247 n. Chr.) habe erzählt: Es begab sich einmal mit einem Menschen, der hatte seine Augen auf ein Weib gerichtet, sodaß sein Herz an Leidenschaft zu ihr erkrankte. Man holte Ärzte und befragte sie. Sie kamen und verordneten: Es gibt kein anderes Heilmittel für ihn, als daß man sie ihm zum Beischlaf überläßt. Die Gelehrten aber sprachen: So mag er lieber sterben, als daß man sie ihm zum Beischlaf überlasse! (Die Ärzte:) So soll sie sich (wenigstens) nackt vor ihn hinstellen! (Dagegen die Gelehrten:) So mag er lieber sterben, als daß sie sich nackt vor ihn hinstelle! (Die Ärzte:) So soll sie (doch wenigstens) hinter dem Bettvorhang (verborgen) mit ihm reden! (Hingegen die Gelehrten:) So mag er lieber sterben, als daß sie hinter dem Vorhang mit ihm rede!"

Was besagen diese Zitate nun in Wirklichkeit? Um sogleich bei dem letzten (5.) zu bleiben, so fällt es den Rabbinen nicht im mindesten ein, ihr strenges Verbot damit zu motivieren, daß das begehrliche Anschauen eines Weibes einem Ehebruch gleichzusetzen sei. Die Rabbinen, die (Sanhedrin 75a) den Fall weiter diskutieren, Rab Jakob bar Iddi und R. Simeon, behandeln nur die Frage, ob es sich hier um ein Eheweib oder eine Ledige gehandelt habe. Im erstgenannten Falle wird das Verbot deshalb sehr richtig befunden, weil es sich dann um wirklichen Ehebruch durch reale Befriedigung der Lust gehandelt hätte, falls der Concubitus gestattet worden wäre, oder mindestens um Verleitung zu späterem Ehebruch nach der Gesundung, falls das Nackterscheinen und das Zwiegespräch verstattet worden wäre und die physische Krankheit geheilt hätte. Jesus aber spricht gar nicht von einem Eheweibe (אֵשֶׁת אִישׁ, escheth îsch), sondern von einem Weibe überhaupt (אִשָּׁה, ischschah, γυναῖκα). — Im Thalmud wird aber das rigorose Verbot der „Gelehrten" auch in dem Falle, daß es sich um eine Ledige handelt, nicht (wie bei Jesus) damit begründet, daß auch in diesem Falle die Befriedigung der sinnlichen Lust gleich vollendetem Ehebruch sei, sondern Rab Papa meint nur, in dem Erfüllen des ärztlichen Verlangens würde „eine Beschämung für die Familie des Mädchens gelegen haben", die man vermeiden mußte; Rab Acha bar Ika meint, man hätte es wegen des bösen Beispiels nicht gestattet, keinen Präzedenzfall schaffen dürfen, „damit die

Töchter Israels nicht in Unzucht ausarteten", da sonst diese Krankheit und Heilmethode beliebte Mode geworden wäre; die Thalmudredaktoren fügen endlich noch sarkastisch hinzu, daß, selbst wenn man, um den zuletzt genannten Anstoß zu vermeiden, dem Liebeskranken die Maid zur Ehe gegeben hätte, ihn dies nicht auf die Dauer geheilt haben würde, da schon Salomo sage (Spr. Sal. 9, 17): „Gestohlenes Wasser schmeckt süß, und heimliches Brot ist lieblich." — Selbst wenn man aber annehmen könnte (wozu indessen jedes Recht fehlt), der in obiger Anekdote erwähnte Fall habe sich zu oder vor Jesu Zeit wirklich zugetragen, sodaß er ihm bekannt gewesen sei, so würde er als Grundlage für Jesu Wort passen, wie die Faust aufs Auge. Jesus redet weder, wie die Rabbinen, von einer realen Befriedigung der Lust, noch von einem Liebesgespräch, noch vom Anblick eines nackten Weibes, sondern er verwirft schon das bloße begehrliche Anblicken eines (bekleideten) Weibes selbst in dem Falle, daß das Weib ledig ist, also ein buchstäblicher Ehebruch sogar bei Fortschreiten des begehrlichen Gedankens zur Tat nicht stattfände, und während in diesem Falle die Rabbinen jenes unkeusche Verlangen an sich gar nicht kritisieren, sondern nur in seiner völligen oder halben Befriedigung eine Gefahr für die „boni mores" sehen, ist es für Jesus schon Gedanken-Sünde, und zwar eine solche, die, selbst wenn sie Gedanken-Sünde bleibt, dennoch dem tatsächlichen Ehebruch völlig gleichwertig ist. Davon steht Sanhedrin 74b f. gar nichts!! — Auch die Zitate 1—4 haben diese eben gezeigte Zuspitzung nicht. Sie geben im allgemeinen an sich hochachtbare sittliche Anstandsregeln. Zumeist handelt es sich dabei auch um Dinge, die schon mehr sind als bloßes Anblicken bei zufälliger Gelegenheit, nämlich vielmehr um absichtliche Herbeiführung von Gelegenheit zu möglichst langem begehrlichem Anschauen, indem der Begehrliche absichtlich beim Geldzählen lange zögert, absichtlich hinter dem Weibe hertrollt, um sie zu beschauen, absichtlich ebendeshalb ihr auf der Brücke in den Weg tritt, absichtlich hinter ihr den Fluß durchschreitet, um ihre entblößten Beine zu sehen. Wenn nun Jesus schon zufälliges begehrliches Anblicken dem vollendeten Ehebruch gleichsetzt, die Rabbinen aber dieses Herbeiführen von Gelegenheit zu begehrlicher Schau mit Verlust der Seligkeit bedrohen, so kann man dennoch nicht diese Drohung als schärfer bezeichnen; denn die Strafe des vollendeten böswilligen Ehebruchs ist doch nach Jesu Ansicht gewiß keine

geringere[1], und die von den Rabbinen aufgezählten Vergehungen sind doch auch schwerwiegender, als das von Jesus erwähnte einfache begehrliche Anblicken, sodaß, selbst wenn sie Schwereres androhten als Jesus, dies nur dem schlimmeren Vergehen entspräche. Der Richter, der für schweren Diebstahl eine höhere Strafe auswirft, als ein anderer für einfachen, urteilt nicht im mindesten „schärfer“ als jener. Nicht „schärfer“ ist es jedenfalls, wenn das Hinblicken auf die Ferse eines Weibes[2] als Grund für das Erhalten ungeratener Kinder bezeichnet wird, während Jesus in dergleichen vollendete Ehebruchssünde sieht; dort nur eine unangenehme Folge, hier Verurteilung ob schwerer Schuld! Also a) weder „dieselbe“ Mahnung, b) noch „in schärferer Form“, c) noch aus derselben oder früherer Zeit, wie Jesus und das Ev. Matthäi! — —

Ich gehe nun noch auf einige andere ähnliche Sentenzen ein, von denen 1) und 2) Lightfoot u. a. bereits zu unserer Stelle namhaft gemacht haben[3].

1) Schabbath 64b: „Rab Schescheth (Ende des 3. Jahrh. n. Chr.) sagte[4]: . . . Jeder, der (auch nur) den kleinen Finger eines Weibes lüstern anblickt, ist so, als hätte er ihre Scham angeschaut.“ (Dasselbe Berachoth 24a.) — 2) Kallah (Anfang[5]): „Jeder, der ein Weib begehrlich anblickt, ist so, als hätte er sie beschlafen“. (Hierauf folgen die ähnlichen Aussprüche dreier Rabbinen des 3. Jahrh. n. Chr.) — 3) Leviticus rabba c. 23 gegen Ende (vgl. Pesiktha rabbathi c. 24 Anf. (= fol. 124a ed. Friedmann): „R. Simeon ben Lakisch (3. Jahrh. n. Chr.) sagte: Sage nicht, daß nur der Ehebrecher heiße, der mit seinem Leibe

[1] Vgl. v. 29, wo auf der Augensünde Höllenstrafe steht. Man darf hier nicht Jesu Verhalten der vor ihn gebrachten Ehebrecherin gegenüber in Betracht ziehen. Denn erstens handelt es sich dort (Joh. 8, 1 ff.) um einen Zusatz, den keine alte Hs. hat, zweitens ist die Ehebrecherin als reuige Verführte geschildert, die Jesus nicht richten will, weil die heuchlerischen Tugendbolde allzuschnell zum Richten bereit sind. ‖ [2] Wenn man dies gar mit R. Simeon b. L. als Hinblicken auf die Scham auffaßt, so wird die Pointe ganz abgestumpft, und die angedrohte Folge erscheint noch weniger schwer und hart. ‖ [3] Vgl. auch zu 1) meinen Thalmudkatechismus, S. 56, wo jedoch statt „Kleidsaum“ (Nedarim 20a) „Ferse“ zu lesen ist und statt „Schabbath 33b“ vielmehr „64b“. ‖ [4] כָּל־הַמִּסְתַּכֵּל בְּאֶצְבַּע קְטַנָּה שֶׁל־אִשָּׁה כְּאִלּוּ מִסְתַּכֵּל בִּמְקוֹם הַתּוֹרְפָּה. ‖ [5] So zitiert wegen der ver-

ehebricht; sondern schon der, welcher mit seinen Augen ehebricht, heißt Ehebrecher[1].“

Alle drei Sentenzen sind beträchtlich später als Jesus und das Ev. Matthäi; die beiden erstgenannten zeigen auch nicht die scharfe Zuspitzung von Mt. 5, 28, daß lüsternes Anschauen eines Weibes ethisch gleich vollendetem Ehebruch sei. In R. Simeon ben Lakisch's Ausspruch klingt der Grundgedanke des Wortes Jesu wieder; indessen muß man sich vergegenwärtigen, daß dies nicht die offizielle Ansicht der Rabbinen über den Ehebruch ist. Diese sieht nicht einmal in jeder fleischlichen Vermischung mit einem fremden Eheweibe einen Ehebruch, sondern (Sanhedrin 52 b) „die Rabbinen haben gelehrt: (Mit den Worten[2] 3. Mose 20, 10) ‚ein Mann‘ ist ausgenommen ein Unmündiger, (mit den Worten) ‚der ehebricht mit einem Eheweibe‘ ist ausgenommen das Weib eines Unmündigen, (mit den Worten) ‚mit seines Nächsten Weibe‘ ist ausgenommen das Weib eines Nichtjuden.“ Nach dieser juristischen (nicht ethischen) Abschwächung des mosaischen Gebots ist also straflos 1) jeder Ehebruch eines Unmündigen („Knaben“), 2) der Ehebruch mit der Frau eines Unmündigen seitens eines Erwachsenen oder anderen Unmündigen, 3) ebenso der Ehebruch mit der Frau eines Nichtjuden, und selbst der Ehebruch mit der Frau eines erwachsenen Juden zieht nicht gerichtliche Todestrafe nach sich, sondern nach Sanh. 82 a die Gefahr der Ermordung durch „gesetzeseifrige Leute“[3]. Eine rabbinische „Quelle“ ist also auch für Mt. 5, 27 f. nicht nachweisbar.

Mt. 5, 29 f. Ärgert dich dein rechtes Auge, ... deine rechte Hand. — Hierzu zitiert Hamburger (a. a. O.) als „ähn-

---

schiedenen Foliierung dieses Traktats; Lightfoot, Nork u. andere falsch „Challa“. (כָּל־הַמִּסְתַּכֵּל בְּאִשָּׁה בְּכַוָּנָה כְּאִלּוּ בָּא עָלֶיהָ)

[1] לֹא תֹאמַר שֶׁכָּל־מִי שֶׁהוּא [נוֹאֵף] בְּגוּפוֹ נִקְרָא נוֹאֵף [אֲפִילּוּ] בְּעֵינָיו נִקְרָא נוֹאֵף (vgl. Bacher, Agada der pal. Am. I, 360, Anm. 4, wo übrigens הָיָה zu lesen ist und die Behauptung, daß dem Ausspruch des R. S. b. L. im bab. Thalmud, Joma 74 b — טוב מראה עינים באשה יותר מגופו של מעשה — der gleiche Gedanke zugrunde liege, unklar bleibt). ‖ [2] „Ein Mann, der die Ehe mit einem Eheweibe (אֵשֶׁת אִישׁ) bricht, soll des Todes sterben, weil er mit seines Nächsten Weibe die Ehe gebrochen hat.“ ‖ [3] Nach jer. Peah zu 1, 1 waren sogar „betreffs des Götzendienstes und des Ehebruchs R. Jonah und R. Jose (4. Jahrh.) verschiedener Meinung, ob diese unter die leichten oder schweren Sünden zu rechnen seien“.

lichen talmudischen Spruch“ j. Berachoth zu I, 4, fol. 3c: „R. Levi (Ende des 3. Jahrh. n. Chr.!) hat gesagt: Auge und Herz sind Mittler (Vermittler) der Sünden; denn das Auge sieht und das Herz gelüstet.“ Ganz abgesehen von der späteren Zeit des Rabbi Levi ist die Ähnlichkeit seines Ausspruchs mit unserer Stelle doch nur eine sehr flüchtige. Vor allem ist im Jeruschalmi mit keinem Worte von dem Ausreißen des sündigen (streng genommen des kupplerischen) Auges die Rede, dem ja sonst auch ein Ausreißen des Herzens entsprechen müßte. Es heißt vielmehr a. a. O. weiter: „Darum spricht Gott (Spr. Sal. 23, 26): ‚Gib mir, mein Sohn, dein Herz, und deine Augen sollen auf meine Wege achten‘, d. h. wenn du mir deine Augen und dein Herz weihst, so weiß ich, daß du mein bist.“ Auge und Herz sind hier Metonyma für Empfindung (Wahrnehmung) und Wollen, und es ist von der sanctificatio dieser seelischen Funktionen, nicht von der amputatio körperlicher Organe die Rede, wie Jesus dies in wörtlichem Sinne fordert für den Fall, daß diese Organe fortgesetzt sündhaftem Beginnen dienen. —

Etwas besser paßt (zu v. 30) die zweite Parallele Hamburgers: Niddah 13a (lies: 13b): „Rabbi Tarphon (Ende des 1., Anf. des 2. Jahrh. n. Chr.) hat gesagt: Die Hand, (die) nach dem Schamgliede (greift), soll am Nabel abgehauen werden,“ d. h. so weit, als sie bis unter den Nabel gegriffen hat, also nicht nur die Hand, sondern eventuell der ganze Unterarm. Der Grund davon ist, wie die Kommentare richtig angeben, weil eine solche Berührung, selbst wenn sie ohne unzüchtige Absicht geschieht[1], leicht einen wollüstigen Reiz und eventuell Pollution herbeiführe. Jesus spricht von unzüchtiger Tat der Hand überhaupt und hat, wenn man eine spezielle Beziehung suchen will, dem Zusammenhange nach in erster Linie wohl unzüchtige Berührung eines Weibes im Sinne[2]. Eine Ähnlichkeit des Gedankens ist unstreitig da, nicht aber eine Abhängigkeit Jesu

[1] Niddah 13a heißt es in der Mischnah: „Bei Weibern ist die Hand, die untersucht, ob etwa Menstrualblut sich zeige, löblich; bei Männern aber soll die Hand, die am Schamgliede nachspürt, ob vielleicht infolge nächtlicher Pollution oder (sonst) zufällig Samen ausgetreten sei, abgehauen werden.“ ‖ [2] Vgl. Mt. 18, 8: „So aber deine Hand oder dein Fuß dich ärgert, so haue ihn (sie) ab und wirf ihn (sie) von dir“ usw. Dazu vgl. die spätere Thalmudäußerung (Niddah 13a, vor dem Ausspruche R. Tarphons): „Im Hause des R. Ismael (Anf. des 2. Jahrh. n. Chr.) wurde gelehrt: Es heißt ‚Du sollst nicht ehebrechen‘, gleichviel ob die

von den Rabbinen. — Die Ähnlichkeit wird noch größer, wenn wir das im Thalmud Folgende in Betracht ziehen: (Niddah 14a) „Da fragten ihn die Gelehrten: Wenn ihm nun ein Dorn in den Unterleib (die Schamgegend) gedrungen ist, soll er ihn da nicht herausziehen (dürfen)? Er antwortete: Nein! Sie sagten: Da kann ja sein Leib (des Dornes wegen) zerspalten werden (zugrunde gehen)! Er erwiderte: Es ist besser, daß sein Leib zerspalten werde, als daß er in die Grube des Verderbens hinabsteige“ — und dazu die ausführlichere Parallele unsres Jesu-Wortes in Mt. 18, 8ff. herbeiziehen: „So aber deine Hand oder dein Fuß dich ärgert, so haue ihn (sie) ab und wirf ihn (sie) von dir. Es ist dir besser, daß du zum Leben lahm oder ein Krüppel eingehest, denn daß du zwei Hände und zwei Füße habest und werdest in das ewige Feuer geworfen“. Daß tatsächlich R. Tarphons Ausspruch (und ebenso die in der Anm. zitierte Ansicht der Schule R. Ismaels) das Sekundäre, Jesu Wort aber das Primäre ist, dafür spricht außer der späteren Zeit, aus der jene rabbinischen Sentenzen überliefert sind, auch noch der Umstand, daß Jesus eine zwar sittlich ungemein rigorose Forderung stellt, nämlich wirkliches Ausreißen des sich an Verbotenem weidenden Auges (Mt. 5, 29; 18, 9), Abhauen der Sünde übenden Hand und des zur Sünde wandelnden Fußes (Mt. 5, 30; 18, 10) — aber eine Forderung, die an sich möglich ist, da der einzelne sie freiwillig ausführen soll. R. Tarphons Ausspruch hingegen („soll abgehauen werden“) fordert ein gerichtliches[1] oder jedenfalls von anderen zu bewirkendes Abhauen als Strafe; dazu hatte aber das schon 40 Jahre vor der Tempelzerstörung seiner Kriminalbefugnisse entkleidete jüdische Gericht keine Befugnis mehr, und wenn statt dessen etwa ein „Eiferer“ (Gesetzeseifriger, Zelot) sich diese Befugnis anmaßte, so war das auch nach thalmudischem Recht eine grobe Körperverletzung. Daher macht sich auch (Niddah 13b) im Gegensatze zu seiner Ansicht die Anschauung geltend, es sei damit kein „vom Richter zu bewirkendes Abhauen“ gemeint, sondern es handle sich nur um „eine Verwünschung, d. h. es wird einer solchen

---

unzüchtige Handlung mit der Hand oder mit dem Fuße begangen wird.“ Damit ist nach den Auslegern gemeint, daß auch die vorbereitenden Handlungen, wie das Entblößen oder Anfassen der Schamteile, ja schon das Hingehen zum Weibe behufs der Tat verboten sei.

[1] So wird es Niddah 13b ausdrücklich erklärt!

Hand gewünscht, daß sie abgehauen würde". Daß eine Sentenz, deren Ausführung, weil vom freien sittlichen Wollen abhängig, möglich ist, ursprünglicheren Charakter trägt als eine Sentenz, die tatsächlich nur eine ethische Hyperbel enthält, dürfte jedem Unbefangenen einleuchten. Auch die Form der ethischen Antithese zeigt bei Jesus ursprünglicheren Charakter. Hier der einfache und vollkräftige Gegensatz: Besser ein Krüppel und selig, als heilen Leibes und der Hölle verfallen; bei R. Tarphon gekünstelter und abgeschwächt: Besser, den rettenden Handgriff unterlassen und daran sterben, als durch ihn eine sündenverdächtige Handlung begehen und dadurch zwar dieses Leben retten, aber nach dem Tode dem Verderben anheimfallen. — Es ist dir besser. Nork zitiert nach Jalkut Rubeni (also einem sehr späten Midrasch) zu Gen. 38, 26 einen angeblichen Ausspruch des Patriarchen Jehudah (um 200 n. Chr.): „Besser ist mir's (טוב לי), daß ich in dieser Welt vom Feuer verzehrt werde (באישא טפיא), welches nur ein geringes ist im Verhältnis zum ewigen Feuer, dem viel gefräßigeren (באישא אכלא)." Sinn: Besser, von starkem Feuer in dieser Welt leiden, als vom fressenden Feuer der Hölle. — Was hiermit bewiesen werden soll, bleibt unklar. Daß der mindestens 4 Menschenalter später als Jesus lebende Rabbi nicht dessen „Quelle" sein kann, ist ebenso klar wie, daß sein Ausspruch nur eine vage Ähnlichkeit mit Mt. 5, 29 f. besitzt. Daß aber die Phrase טוב לך [יותר] מן oder טוב לנו (es ist [wäre] für dich, für uns besser, als . . .) schon vor Jesus in Gebrauch war, ist erstens etwas ganz Natürliches, zweitens jedem Leser von 2. Mos. 14, 12 oder 4. Mos. 14, 3 usw. bekannt.

Mt. 5, 31 f. Der macht, daß sie die Ehe bricht. Der bricht die Ehe. Vgl. Mk. 10, 4! — Von der rabbinischen Satzung, die das Ehebruchsverbot mildert und damit der Unkeuschheit Spielraum gewährt, wendet sich Jesus zu der rabbinischen Erleichterung der Ehescheidung, worin er nicht nur ein Nachgeben gegenüber unkeuschen Motiven, sondern eine direkte Beförderung der Unkeuschheit erblickt.

Man hat ganz richtig bemerkt, daß Jesus sich mit v. 31 nicht gegen das mosaische Gebot 5. Mos. 24, 1 [1] wende, sondern

---

[1] 5. Mos. 24, 1: „Wenn ein Mann ein Weib nimmt und ehelicht sie, und sie nicht Gnade (Wohlgefallen) findet vor seinen Augen, weil er etwas Schändendes (עֶרְוַת דָּבָר „pudendum verbi" oder „rei") an ihr gefunden hat, so soll er ihr einen Scheidebrief schreiben und in

gegen dessen erleichternde Auslegung durch die hier in der Praxis maßgebende Schule Hillels, die auch ohne schwerwiegenden Grund die Ehescheidung dem Manne erlaubt (s. u.). Demnach ist der Sinn von v. 31: Nach rabbinischer Satzung braucht der Mann, der sich von seiner Frau scheiden will, nur die gesetzliche Formalität zu erfüllen, daß er ihr den Scheidebrief (גֵּט, get) überreicht, und damit basta; triftige Gründe sind nicht vonnöten. — Die strenge Ansicht Jesu dem gegenüber erklärt man (so z. B. Hamburger a. a. O. und andere) gewöhnlich als einfache Adoption des Standpunkts des R. Schammai (des Antipoden Hillels), der nur Ehebruch der Frau als Scheidungsgrund gelten ließ, während die Schule Hillels es als Scheidungsgrund schon ansah, wenn die Frau eine für den Gatten bestimmte Speise habe anbrennen lassen[1]! Indessen nur ganz oberflächliche Betrachtung kann Jesu Ansicht mit der Schammais identifizieren. Daß bei Ehebruch geschieden werden darf, darüber ist nicht nur

---

ihre Hand geben und sie aus seinem Hause gehen lassen.“ (כִּי יִקַּח אִישׁ אִשָּׁה וּבְעָלָהּ וְהָיָה אִם־לֹא תִמְצָא־חֵן בְּעֵינָיו כִּי מָצָא בָהּ עֶרְוַת דָּבָר וְכָתַב לָהּ סֵפֶר כְּרִיתֻת וְנָתַן בְּיָדָהּ וְשִׁלְּחָהּ מִבֵּיתוֹ)

[1] Der Klarheit halber gebe ich hier die thalmudische Stelle ausführlich. — Gittin 90a: (Mischnah.) „Die Schule Schammais sagt: Ein Mensch darf sich von seinem Weibe nicht scheiden, es sei denn, daß er bei ihr etwas Schandbares (eine schändliche Tat) gefunden, weil es heißt (5. Mos. 24, 1): ‚Denn (כי) er hat etwas Schändendes (ערות דבר) an ihr gefunden.‘ Die Schule Hillels aber sagt: Selbst wenn sie ihm sein Essen hat anbrennen lassen, weil es heißt: ‚Wenn (כי) er etwas Schändendes an ihr gefunden hat‘. . . . . (Gemara.) Es ist gelehrt worden: Die Schule Hillels sagte zur Schule Schammais: Ist denn nicht längst (schon von Mose) gesagt worden ‚etwas‘ (דָּבָר)? Die Schule Schammais erwiderte: Ist denn nicht längst gesagt worden ‚etwas Schändendes‘ (עֶרְוַת דבר)? Die Schule Hillels erwiderte: Wenn es nur hieße ‚Schändendes‘ ערות und nicht ‚etwas‘ (Schändendes; דבר hinzugefügt!), so würde ich sagen, es bedeute, daß sie wegen ערות, (einer schandbaren Tat) geschieden werden müsse, wegen דבר (eines Wortes oder ‚etwas‘) nicht. Wenn es aber nur hieße ‚etwas‘ (דבר) aber nicht (hinzugefügt wäre) ‚Schändendes‘, so würde ich sagen, daß wegen דבר (eines Wortes oder ‚etwas‘ als Scheidungsgrund) ein andrer sie (nach der Scheidung) heiraten dürfe, wegen ערות (wenn etwas wirklich Schändendes Scheidungsgrund wäre) aber nicht. — Wie erklärt nun die Schule Schammais (den Zusatz) דָּבָר? (Sie sagt:) Hier heißt es דָּבָר und 5. Mos. 19, 15 heißt es ebenfalls דָּבָר (‚Auf dem Munde [der Aussage] zweier oder dreier Zeugen soll [in

Schammai mit Hillel und Moses, sondern das ganze Altertum und größtenteils auch die Neuzeit einig. Das aber, was Jesus im Gegensatze zu allen andern, auch zu Schammai, betont, ist nicht, wie Hamburger (RE Suppl. III, 56) meint, daß im übrigen „die Ehe zwischen Mann und Weib unlösbar“ sei, sondern, daß jede nicht wegen Ehebruchs erfolgende Scheidung den Geschiednen und die Geschiedene sofort zu Ehebrechern macht, wenn sie sich anderweit verheiraten[1], und daß dann folgerichtig die neuen Ehegatten der Geschiedenen in dieselbe Sünde verstrickt werden. Die Möglichkeit zu dieser mindestens zweifachen, eventuell vierfachen Sünde wird durch die Ehescheidung bewirkt, und darum ist jede Ehescheidung, die nicht wegen Ehebruchs erfolgt[2], als Anbahnung von Ehebruchsünde verwerflich. Davon ist weder bei Schammai, noch sonst bei den Rabbinen etwas zu finden. Jesus kann also nicht — wie noch heute auf großen und kleinen Kathedern gelehrt wird — den Kernpunkt seiner Scheidungslehre von Schammai haben.

Kriminalfällen] die Sache [das Wort, דבר] bestehen‘). Wie dort zu verstehen ist ‚eine Sache [Wort], die durch zwei Zeugen bewiesen ist‘, so auch hier. ((Es ist also hier eine kriminelle Tat, z. B. Ehebruch, gemeint.)) Die Schule Hillels entgegnete: Steht denn geschrieben: ‚Schändendes infolge eines (Zeugen-)Wortes‘ (עֶרְוַת בְּדָבָר)? Die Schule Schammais replizierte: Steht denn geschrieben (wie es nach eurer Auslegung scheinen könnte): ‚Entweder Schändendes oder ein Wort‘ (אוֹ עֶרְוַת אוֹ דָּבָר)? Die Schule Hillels entgegnete: Eben darum steht geschrieben: ‚Schändendes eines Wortes‘ (oder ‚etwas Schändendes‘, beides nebeneinander); dies bedeutet: ‚Aus beiden Gründen‘ (nämlich wegen einer Schandtat und wegen ‚etwas‘, d. h. aus irgend einem anderen Grunde).“ — — Später wurden im Sinne Hillels noch andere, ebenso leichtfertige Scheidungsgründe angeführt, so z. B. von R. Akiba: „Wenn der Mann ein schöneres Weib sieht“ (Gittin, Mischnah l. c.), was er aus dem Worte חֵן (Wohlgefallen, in 5. Mos. 24, 1) beweist; von anderen: „Wenn die Frau auf der Straße ißt oder den Hals auf der Straße hoch reckt“ (Gittin 89a); „wenn der Mann seine Frau nicht mehr leiden kann“ (Gittin 90b) usw. Vgl. Kethuboth VIII (70a—77b).

[1] Da nach v. 28 schon wollüstiges Begehren = Ehebruch ist, könnte man (mit Lightfoot p. 278) vielleicht auch daran denken, daß gemeint sei, der sich vom andern Teile scheidende Ehegatte verleite jenen dadurch nunmehr zu außerehelicher Hurerei, die mithin ebenso schlimm wie Ehebruch sei. Da dies indessen auch für die Scheidung bei Ehebruch gälte, halte ich die Erklärung für zweifelhaft. ‖ [2] Bei Ehebruch ist Wiederverheiratung des schuldigen Teiles (d. h. der Frau, da ja

Noch viel weniger als die in der Praxis übrigens nicht anerkannte Lehre Schammais bietet „die jüdische Gesetzespraxis“ oder „das thalmudische Schrifttum“ überhaupt hier auch nur Ähnliches, geschweige denn „Quellen“, wie Hamburger glauben machen möchte. Nur zwei Stimmungsworte (keineswegs Gesetzesnormen) thalmudischer Gelehrter, und zwar erst aus dem 2. Jahrhundert nach Chr., vermag er anzuführen — und diese bieten kaum eine entfernte allgemeine Ähnlichkeit mit Jesu Worten! Hamburger zitiert Gittin 90b (ich gebe diesmal seine Übersetzung nebst den nötigen Berichtigungen): „Rabbi Jochanan sagt: Verhaßt bei Gott [lies: ‚angefeindet‘ ohne ‚bei Gott‘ oder dgl.] ist der, welcher sich von seinem Weibe scheiden läßt“ [wörtlich: ‚sein Weib fortschickt‘]. — „Rabbi Eleasar sagt: Wer sich von seiner [ergänze: ‚ersten‘] Frau scheiden läßt [scheidet], auch der Altar vergießt über ihn [lies: ‚über den vergießt selbst der Altar‘] Tränen“ laut Maleachi 2, 13 f. — Die an sich schon blasse Ähnlichkeit dieser Aussprüche mit Mt. 5, 31 f. wird noch durch den Umstand abgeschwächt, daß es sich laut den weiteren Erörterungen der angeführten Thalmudstelle bei beiden Rabbinen nur um die Scheidung von der ersten Frau handelt[1], während sie hinsichtlich der Trennung von der zweiten Frau mit R. Jehudah (Ende des 2. Jahrh. n. Chr.) übereinstimmen, der im Anschluß an Mal. 2, 16 sagt: „Wenn du ihr (d. h. der zweiten Frau) gram bist, so schicke sie fort“ (Gittin 90b), also diese Ehescheidung, deren Motiv doch ethisch immerhin bedenklich ist[2], billigt! Auch jene erste Scheidung wird keineswegs (wie bei Jesu eine jede) verworfen oder direkt getadelt, sondern nur

nach jüdischem Recht nur diese inbezug auf den Gatten ehebricht) gesetzlich ausgeschlossen, sodaß also die Frau nicht im Sinne von Mark. 10, 4 zur „Ehebrecherin“ durch neue Heirat werden kann.

[1] Diese Scheidung wird als bedauerlich angesehen, weil es Mal. 2, 15 heiße: „Und verachte keiner das Weib seiner Jugend.“ || [2] Ich verkenne nicht, daß — wie auch Lightfoot p. 273 andeutet — die Erleichterungen der Ehescheidung den praktischen Zweck hatten, für den Fall, daß einer seines Weibes überdrüssig geworden war, Ehebruch des Mannes (worauf ja nach 3. Mos. 20, 10, falls er mit einem jüdischen Eheweibe geschah, ursprünglich der Tod stand) oder schlechte Behandlung, eventuell gar Tötung der lästig gewordenen Frau zu verhüten. Sittlich indessen ist diese Konnivenz kaum mehr wert, als wenn man jemandem das Rauben gestatten wollte, damit er keinen Raubmord zu begehen brauche.

bedauert. Rabbi Jochanan bedauert die Lösung der ersten Ehe, weil der Mann sich dadurch Anfeindung (ob bei Gott, den Leuten oder der Frau, steht nicht da) zuziehe, und auch R. Eleasar läßt den Altar lediglich sein Bedauern über das betrübliche Vorkommnis kundgeben[1].

Von dem spezifischen Gedanken Jesu — Ehescheidung ist Anbahnung von Ehebruch — hören wir weder hier noch sonst im „thalmudischen Schriftum" etwas. Eine neue Ehe wird keineswegs (wie bei Jesu) als „Ehebruch" bezeichnet, sondern lediglich deshalb für bedenklich erachtet, weil die Erinnerung an die erste Ehe (trotz allem etwa in ihr Vorgekommenen) doch das neue Eheglück trüben könnte. Die Rabbinen zeigen sich hier nicht als ideale Ethiker, sondern als praktische Menschenkenner, ähnlich wie Goethe im Faust die mannsüchtige Marthe Schwertlein trotz ihrer schlechten Erfahrungen mit dem ersten Gatten zu dem vermeintlichen zweiten Freier sagen läßt: „Ach Gott, wie doch mein Erster war, find' ich so leicht wohl keinen andern." So heißt es Pesachim 112 a: „R. Akiba (Anf. 2. Jahrh. n. Chr.) hat gesagt: Koche nicht in dem Topfe, in dem (schon) dein Nächster gekocht hat[2]. Was ist das? Laß dich nicht mit einer Geschiedenen bei Lebzeiten ihres Mannes ein. . . . Und wenn du willst, sage ich, daß dies sogar in bezug auf eine Witwe (bezw. verwitwete Geschiedene) gilt, weil nicht alle Finger gleich sind." Für den noch schwereren Fall, daß ein Geschiedener eine Geschiedene heiratet (wo Jesus 2—4 ehebrechende Personen konstatiert, s. ob. S. 49), hat Akiba a. a. O. nur den derben Volkswitz bereit: „Es heißt, wenn ein Geschiedener ein Geschiedene heiratet, so sind vier Sinnesarten in einem Bette" — d. h. an der Seite seiner neuen Gattin denkt der wiederum Vermählte vergleichend an sein erstes Weib, die neue Gattin an ihren früheren Mann. Wie flach, ja nahezu obszön erscheint diese Gassenweisheit neben den ethischen Höhengedanken Jesu über denselben Gegenstand! — Sogar der ganz krasse Fall, daß

[1] Der Anschauung von dem über diese Scheidung weinenden Altar liegt die Volkssage zugrunde (Genesis rabba c. 14), daß Adam (und damit implicite die von seiner Rippe stammende Eva) aus derselben Erde wie der Altar gemacht worden sei. Wie Adam und Eva damals noch „Ein Leib" waren, sollen es alle Ehegatten sein. Wenn sie sich scheiden, weint der Altar, als würde seine Erde gespalten, aus der einst das erste Ehepaar hervorging. || [2] Der „Topf" bezeichnet den weiblichen Schoß, der „Finger" weiterhin das männliche Glied.

einer sich von seiner Frau scheidet, sie dann wieder heiratet, sich dann nochmals von ihr scheidet und sie endlich zum dritten Male zum Weibe nimmt[1], wird Pesachim 113b lediglich als „unerträglich für den Verstand“ d. h. als unbegreiflich bezeichnet. — Wer angesichts dieser Tatsachen noch von einer Abhängigkeit Jesu von rabbinischen Anschauungen redet, scheint mir das NT entweder nicht verstehen zu können oder aber nicht verstehen zu wollen.

Mt. 5, 33 ff. Bekanntlich unterschieden die Rabbinen sachlich[2] zwischen einem gerichtlichen Eid und einem spontanen Schwur, der mehr den Charakter eines Gelübdes (נֶדֶר) trug, ein „Sich-hoch-und-teuer-verschwören“ war. Der Gerichtseid[3] hatte zumeist die Form der „Beschwörung“, des Veranlassens zum Schwören (הִשְׁבִּיעַ): „Ich beschwöre dich bei (z. B. ‚dem lebendigen Gott‘ vgl. Mt. 26, 63, sowie Schebuoth IV, 3 = fol. 35a), daß“ (dies so und so ist) — worauf der so Angeredete „Amen“ sagte. Der spontane Schwur lautete entweder a) wie häufig in der Bibel: „Gott tue mir dies und das, wenn ich nicht“ (das und das tun werde; oder: getan habe; oder: wenn ich dies getan habe usw.); b) „Schwur, daß . . .“, so z. B. in dem ersten Kapitel der Mischnah Schebuoth; c) beteuernd: „Beim lebendigen Gott, beim Himmel“ usw. Wie ferner bekannt ist — wer es nicht weiß, lese Z. Frankels treffliche „Eidesleistung der Juden“ (Dresden u. Leipzig 1840) — wurde im Gegensatz zu der Vor-

[1] Diese Art der Wiederverheiratung mit seiner geschiedenen Frau war dem Manne erlaubt; nur in dem Falle war solche Wiederverheiratung verboten, wenn (vgl. 5. Mos. 24, 2 ff.) die Geschiedene inzwischen einen anderen Mann geheiratet hatte und diesen wieder durch Scheidung oder Tod verloren hatte. Ein Gegenstück bietet hierzu bekanntlich der Korân, der (Sure, 2, 230) zwar zweimalige Scheidung von derselben Frau gestattet, für ein drittes Eheverhältnis mit ihr jedoch die Vorbedingung stellt, daß sie inzwischen einen anderen Mann geheiratet hat und von diesem wieder geschieden (oder durch seinen Tod getrennt) worden ist. Vgl. meinen „Korân“, Leipzig 1904, S. 101 f. und 106. ‖ [2] Sprachlich wurde hier zumeist nicht zwischen beiden Gruppen unterschieden, sondern für beide der Ausdruck שְׁבוּעָה gebraucht, so z. B. im Traktat Schebuoth; doch wird annähernd dasselbe, was von dem spontanen Schwur gilt, im Traktat Nedarim über das Gelübde (נֶדֶר) erörtert. ‖ [3] Einen „Zeugeneid“ in unserem Sinne, d. h. die feierliche Beteuerung seitens eines Zeugen, daß etwas sich so oder so verhalte, bezw. zugetragen habe, gab es bekanntlich im jüdischen Rechte nicht,

sicht bei gerichtlicher Eidesabnahme schon in alter Zeit bei den Juden mit den gelübdeartigen Beteuerungen (Schwüren) viel Mißbrauch getrieben, nicht sowohl hinsichtlich der Richtigkeit oder Möglichkeit des Beteuerten, als hinsichtlich des allzu häufigen Beteuerns bei jeder Gelegenheit. Die Rabbinen selbst gebrauchen zur Bekräftigung oft ziemlich belangloser Behauptungen häufig solche Schwüre, wie: „Beim Himmel, so ist's" (du hast recht; Nasir 66a, Berachoth 55a, ähnlich Thaanith 18a); „bei diesem Gotteshause" (Kethuboth 27b, Baba bathra 166a, Keritboth 25a); „beim Tempel" (Kidduschin 71a); „beim Tempeldienst" (Thaanith 24a, Baba bathra 11a). Außerdem wurde so beteuernd geschworen: „Bei Himmel und Erde" (Schebuoth IV, 13, wo ausdrücklich bemerkt wird, daß diese Formel bei gerichtlichen Beschwörungen nicht gültig ist); „bei Jerusalem" (Thosaphtha Nedarim c. I); „beim Leben meines Hauptes" (Sanhedrin III, 2), beim Altar und den verschiedenen Opferutensilien (Thosaphtha l. c.) usw.[1]. Gegen diese Unsitte überflüssigen Beteuerns bei Gott und ihm geweihten Dingen wendet sich Jesus; hierauf bezieht sich das „allerdinge nicht" [= durchaus nicht], keineswegs aber auf den gerichtlichen Eid[2].

sondern nur die durch „Amen" (auf vorherige „Beschwörung") erfolgende Versicherung, daß man hierüber wirklich etwas auszusagen wisse oder wirklich nicht wisse. Ebenso kannte das jüdische Recht keinen promissorischen Eid, also z. B. auch keinen Untertanen- oder Amts-Eid, wohl aber ein promissorisches Gelübde, das manchmal als Schwur eingekleidet wurde, z. B. „ich gelobe (schwöre), daß ich das und das nicht essen werde" usw.

[1] „Fußschemel von Gottes Herrlichkeit" nennt 95 n. Chr. (vor Rom) R. Gamliel II. den Tempel zu Jerusalem (Sifre zu 5. Mos. § 43; Makkoth 24a). || [2] Trotzdem ist es aber unrichtig zu sagen, Jesus habe den gerichtlichen Eid dadurch sanktioniert, daß er laut Mt. 26, 63 f. selbst gerichtlich geschworen habe, indem er auf die „Beschwörung" seitens des Hohenpriesters zustimmend geantwortet habe. Erstens nämlich wäre eine solche Beschwörung (d. h. ein Schwörenlassen, Reinigungseid) eines kriminell Beschuldigten ein Unding nach jüdischem Rechte, und zweitens hätte Jesus, um überhaupt gerichtlich zu schwören, auf die Beschwörung ordnungsgemäß mit „Amen" antworten müssen. Statt dessen sagt er „Σὺ εἶπας", was entweder (Dalman, S. 254) so viel wie „Du hast recht" bedeutet und in seiner Schlichtheit einen markanten Gegensatz zu der hochfeierlichen (aber außergerichtlichen) Aufforderung des Hohenpriesters bildet, sich über seine Messianität und Gottessohnschaft zu äußern — oder besagen will (worauf mir das scharf betonte

Allerdinge [durchaus] nicht schwören. Hierzu zitiert Lightfoot (p. 281) die Vorschrift Dammai III, 2, daß der Mensch „es nicht übertreibe mit dem Geloben (Beteuern) und dem Lachen.“ Das ist gegenüber Jesu absolutem Verbot des „Sichverschwörens“ (schwurartigen Beteuerns) nur eine relative Mahnung; wie beim Lachen wird auch hier nur die allzuhäufige und starke Anwendung abgeraten. Ähnlich heißt es Nedarim 20a: „Gewöhne dich nimmer an Gelübde, sonst leistest du schließlich falsche Eide“, was ein gelegentliches schwurartiges Beteuern bei Gott oder heiligen Dingen nicht ausschließt, falls man hier „Gelübde“ überhaupt im Sinne solcher Beteuerungen nehmen will[1]. — Ein einziges Haar usw. Den von Nork (S. 37) zitierten „Sepher Rasiel Ha-gadol“, ein mittelalterliches kabbalistisches Buch, das diesen Ausspruch fast wörtlich wiederholt, brauche ich als „Quelle“ wohl nicht erst abzuweisen. In der andern angeblichen „Quelle“ (Lev. r., c. 19) heißt es: „R. Alexandrai (Mitte des 3. Jahrh. n. Chr.) sagte: Wenn sich alle Menschen zusammentäten, um einen Rabenflügel weiß zu machen, so würden sie doch nichts ausrichten. So würden sie auch nicht vermögen, ein einziges Wort aus der Thorah zu beseitigen.“ Die spätere Zeit, die abweichende Einkleidung und ganz andere Verwendung des ἀδύνατον beweisen hinlänglich seine Untaug-

---

Σύ zu deuten scheint): „Du redest hiervon; ich aber werde mit dir darüber nicht diskutieren“, da dem Fragesteller ja alles andere näher lag als ehrliche, gläubige Wißbegier. — Dennoch darf man nicht sagen, Jesus sei in seiner „Weltflüchtigkeit“ (s. S. 56f.) so weit gegangen, daß er v. 33 den gerichtlichen Eid verworfen habe. Gerade der S. 53 im Texte erwähnte Umstand, daß eine vor Gericht versuchte Beschwörung eines Zivilprozeßgegners (nur diese war möglich) „bei Himmel und Erde“ ungültig war, zeigt, daß Jesus auf gerichtlichen Eid nicht anspielt. Die im Gegensatz zur heutigen Gerichtspraxis sehr sparsame und behutsame Verwendung des gerichtlichen Eides bot ihm keinen Anlaß zur Rüge, und er selbst würde, falls er überhaupt in diese Lage gekommen wäre, vermutlich geschworen haben, da er ja (hinsichtlich des Zinsgroschens) sogar der heidnischen Obrigkeit gegenüber die rechtlichen Institutionen befolgt wissen will.

[1] Erst aus dem 4. Jahrh. n. Chr. stammt die von Hamburger (RE Suppl. a. a. O.) zitierte Stelle aus Thanchuma (ed. Buber, p. 126): „Glaubt nicht (sagt Gott), daß es erlaubt sei, bei meinem Namen zu schwören. Nicht einmal zur Bekräftigung der Wahrheit ist es gestattet; auch da ziemt es dem Menschen nicht, zu schwören, damit er nicht mit Gelübden spielen und mit Eiden seinen Nächsten täuschen lerne.“

lichkeit als Parallele, geschweige denn als Quelle. — Ja — ja; nein — nein. Der einfache Sinn der Worte ist: Im Ja-Falle, d. h. wenn ihr etwas zu versichern habt, genüge euch ein schlichtes Ja; im Nein-Falle, wenn ihr etwas zu verneinen habt, ein schlichtes Nein. — Von allen „Quellen", d. h. Parallelen, passen noch am besten zwei von Hamburger (RE Suppl. III, 58) angeführte Stellen: a) Ruth rabba 3, 18: „Rab Huna (starb 297 n. Chr.!) sagte: Bei den Gerechten ist ihr ‚Ja' Ja und ihr ‚Nein' Nein"; b) Baba mezia 49a: „R. Jose bar R. Jehudah (2.—3. Jahrh. n. Chr.!) sagte: Was will der Ausdruck ‚Richtiges Hîn' (3. Mos. 19, 36) besagen? Das Hîn (Hohlmaß) ist doch im Ephah (dgl.) mit inbegriffen? Allein er will dir sagen: Dein Hên (= Ja) und dein Nein sollen richtig sein. Abaji (4. Jahrh. n. Chr.) sagte: Es bedeutet, daß man mit dem Munde nicht anders reden soll, als (man) im Herzen (denkt)[1]." Die bedeutend spätere Zeit dieser Zitate beweist, daß sie nicht Quellen sein können. — Andere hat die Sucht, unbesehen jeden entfernten Anklang in der thalmudischen Literatur als „Quelle" zu benutzen, zu wunderlichen Zitaten geführt. So bringt Lightfoot (p. 281) und nach ihm Nork (S. 38) die Mischnah Gittin VII, 1 herbei: „Wenn ein durch Magenkrampf Schwachsinniger gefragt wird: Sollen wir einen Scheidebrief für deine Frau schreiben? und er mit dem Kopfe ein Zeichen gibt, so soll man ihn dreimal (nacheinander) befragen, und wenn er auf ‚Nein?' Nein sagt (d. h. mit dem Kopfe schüttelt) oder auf ‚Ja?' Ja sagt (nickt), so darf man für die Frau den Scheidebrief schreiben." Von einem „Narren" pflegt man bekanntlich keinen Beweis herzuleiten (Schabbath 104b), außerdem redet ja hier der Schwachsinnige gar nicht, sondern bejaht und verneint nur durch Zeichen, und drittens paßt das Zitat zu unserer Stelle wie die Faust aufs Auge. — Vorstehende Zitate beweisen indessen wenigstens, daß die positive oder negative Beteuerung in einem einfachen „Ja" oder „Nein" bestand, und daß demnach wohl auch Jesus das „ja, ja; nein, nein" in dem zu Anfang von mir angegebenen Sinne („ja — ja" usw.) gemeint hat, nicht aber als doppelte Setzung und daher Verstärkung des einfachen Ja oder Nein. Daß dieses einfache Ja oder Nein so gut wie ein Schwur (nicht:

---

[1] So auch im Mittelalter Maimonides (Peah V, Lightfoot p. 280 f.): „Der Verkehr der Gelehrten beruhe auf Wahrheit und Treue, indem man im Nein-Falle Nein, im Ja-Falle Ja sagt."

Eid!) sein könne, sucht gegen Ende des 1. Jahrh. n. Chr. der (bekanntlich — s. oben S. 6 — mehrfach christliche Ansichten billigende) R. Elieser ben Hyrkanos Schebuoth 36a (Scheidt p. 58 weist zuerst darauf hin) aus 1. Mos. 9, 15 nebst Jes. 54, 9 zu beweisen[1]. Erst aus dem 4. Jahrh. nach Chr. stammt die (Schebuoth l. c. zitierte) Meinung Raba's, daß auch doppeltes Nein oder Ja ein Schwur sei, was er aus 1. Mos. 9, 11 + 15 nebst Jes. l. c. für das „Nein, nein" beweist und für das „Ja, ja" schließt. Indessen selbst wenn Jesus gemeint hätte, die einzig erlaubte Beteuerung solle in der Verdoppelung des einfachen Ja oder Nein bestehen, so wäre doch nicht nur sein Wort älter als der rabbinische Satz, sondern sein Wort allein ein ethisches Gebot, jener Satz aber nur eine theoretische Ansicht, die jene Doppelbeteuerungen auch als Schwüre neben den anderen üblichen gelten läßt, während Jesus alle jene Schwüre verbietet und das schlichte Ja oder Nein an die Stelle jeden Schwurs setzen will.

Mt. 5, 38 ff. Kaum ein anderer Ausspruch Jesu ist so sehr wie der vorstehende eine crux für zwischen dem hohen Ideal und dem gemeinen Weltlauf Vermittelung suchende Interpreten, ein Ärgernis für Auch-Christen und ein Spott für Juden und „Griechen" gewesen. J. Elbogen, der jüngste Kritiker dieser Stelle[2], sagt von diesem „weltflüchtigen" Prinzip gegenüber dem angeblich „heroischen, weltüberlegenen" der Pharisäer: „Eine Vorschrift wie ‚so dir jemand einen Streich ... auch den Mantel' liegt den Pharisäern fern. Sie kennen und empfehlen die hohe Tugend, Kränkung und Schmach zu ertragen, sich von rachsüchtigen Affekten frei zu halten, zur Nachgiebigkeit und Versöhnung stets bereit zu sein (Gittin 36b, Schabbath 88b, Joma 23a)[3]. Weitergehende Forderungen, die zugestandenermaßen (!) ‚jede Rechtsordnung aufheben und der brutalen Gewalttätigkeit gewonnenes Spiel lassen würden', haben sie nicht gestellt." Das ist wenigstens ein Zugeständnis von jüdischer Seite, daß von rabbinischen „Quellen" für Jesu Worte v. 39 f. nicht die Rede sein kann. Da jedoch Elbogen oft Unbewiesenes

---

[1] 1. Mos. 9, 15: „Es wird nicht (לא) mehr eine Sintflut sein"; Jes. 54, 9: „Das Wasser Noahs, bei dem ich geschworen habe". Also ist nach R. E. „nicht" (לא) ein Schwur; daß auch „ja" (הן) ein solcher sei, schließt er per analogiam. || [2] Die Religionsanschauungen der Pharisäer, S. 77. || [3] Vgl. oben zu Mt. 5, 5.

und Unbeweisbares behauptet, wird auf die angeblichen Quellen, die man zu v. 38 bis 42 namhaft gemacht hat, noch einzugehen sein. — Zunächst muß der Sinn dieses Abschnitts festgestellt werden. Elbogen sagt von v. 39 f.: „Sie sind ja auch in der christlichen Sittenlehre längst aufgegeben und werden von den Erklärern des Evangeliums auch auf einen so geringen Umfang beschränkt, daß von ihrer Überlegenheit nichts übrig bleibt", eben weil sie, wie er meint, nach dem Wortsinn genommen, „jede Rechtsordnung aufheben würden" usw. Man sollte eigentlich nicht mehr noch besonders betonen müssen, daß Jesus sich weder mit der Rechts-, noch mit der Staats-Ordnung befassen will, sondern auf eine reine ethisch-religiöse Gesinnung hinarbeitet. Die „Thorah" der Pharisäer umfaßte „zugestandenermaßen" (Elbogen, S. 20 f.) im Gegensatz hierzu „nicht nur das Dogmatische und Ethische in der Religion, nicht nur das Zereminialgesetz, . . . sondern auch alles das, was der Mensch tut, um sich an Körper und Seele zu erhalten, alle Beziehungen des Menschen zum Menschen, auch Recht und Staat, Familie und Gesellschaft". Was hiervon nicht im mosaischen „Gesetze" stand oder (wie manche späteren Milderungen von seinen Bestimmungen) dessen Wortlaute widersprach, dem suchte man durch ausdeutende nachträgliche „Schriftbeweise" oder durch Umdeutung einen Schrift- und Rechts-Grund zu geben[1]. Von diesem Standpunkte aus erscheint natürlich Jesu prinzipielle Ablehnung jedes Bestehens auf äußerer Rechtsordnung beim Handeln unbegreiflich und weltfremd. Eine unbefangene Exegese der Worte Jesu aber wird, ohne ihren wirklichen Sinn irgendwie zu verklausulieren oder zu vernichten, dennoch zu einem Resultat kommen, das ihre „Überlegenheit" über die jüdische Anschauung und zugleich ihre Nicht-„Weltflüchtigkeit" erweist. — Mit Auge um Auge, Zahn um Zahn meint Jesus, wie schon Lightfoot (p. 282) richtig gesehen hat, nicht das mosaische Jus talionis (2. Mos. 21, 23—25) bei leiblichen Schädigungen: „Seele um Seele (Leben), Auge um Auge, Zahn um Zahn, Brand um Brand, Wunde um Wunde, Beule um Beule" — sondern die sich hieran anschließenden Schadenersatzbestimmungen der rabbinischen „Thorah", die zwar jene strengen Strafen mil-

[1] Vgl. Strack, Einl. V, § 1, Abs. 2 und das in der Anm. daselbst zitierte Beispiel Sotah V, 2. (In meinem „Thalmudkatechismus" S. 12 lies: „5. Mos. 12, 21".)

derten, aber stets das juristische Prinzip vertraten, daß der Verletzte (wenigstens der verletzte Israelit) Anspruch auf Genugtuung habe und sie vom Schädiger erhalten müsse, was mit entsprechenden Schriftversen belegt wird. (S. unten die rabbin. Stellen.) Außer dem Schadenersatze hatte der Beschädigte sogar noch Anspruch auf persönliche Abbitte seitens des Schädigers (Baba kamma IX, 7 und Gemara fol. 92a). Auf diesem Wege gelangte man schließlich dahin, die Anbahnung eines Vergleiches zwischen zwei Prozessierenden entweder überhaupt oder in gewissen Fällen als Rechtsbeugung und damit als Sünde anzusehen und zu verbieten [1]. Daß hierdurch ein Pochen auf das „gute Recht" großgezogen wurde, beweisen gerade die Mahnungen Besonnener zur Versöhnlichkeit und zum Ertragen von Kränkungen. — Jesus verlangt aber mehr: Eine Gesinnung, die nicht trotz des Bewußtseins, daß uns Unrecht zugefügt sei, zu Versöhnlichkeit und gelassenem Dulden leitet, sondern die selbst den Gedanken, daß uns Unrecht zugefügt sei, gänzlich unterdrückt, also auch innerlich keinen Augenblick gegen das uns persönlich zugefügte Übel remonstriert. Wer Kränkung erduldet, sich dabei aber immer sagt, er dulde schuldlos und der Gegner tue ihm unrecht, der widersetzt sich bloß nicht; wer selbst jenen Gedanken verbannt, der widerstrebt nicht dem Übel. Dieser Verzicht selbst auf das leiseste Denken an den Rechtsstandpunkt bei persönlicher Kränkung äußert sich wahrnehmbar darin, daß der so Gesinnte nicht nur auf die zugefügte Unbill nicht reagiert, sondern sich freiwillig dem Kränkenden zu noch größerer Kränkung darbietet. Das ist der Sinn dieser als „Ohrfeigenmoral" verspotteten Höhengedanken. Die Absicht, den Kränker durch solchen Duldermut schließlich zu entwaffnen, liegt nicht darin, da sie immer noch eine Spur von Egoismus enthielte; aber eine Folge solchen Verhaltens wird diese Überwindung des Übermütigen oft sein, sodaß schon das hierdurch in jenem erweckte Schamgefühl, einen absichtlich Wehrlosen zu verletzen, einen gewissen faktischen Schutz gegen die „Aufhebung aller Rechtsordnung" und das „freie Spiel brutaler Gewalttätigkeit"

---

[1] R. Elieser ben Jose ha-Gelili (2. Jahrh. n. Chr.) sagte: „Wer einen Vergleich vorschlägt, ist ein Sünder" (Sanhedrin 6b). — R. Simeon ben Menasjah erlaubt (Sanh. ibid.) einen Vergleich nur vor Beginn der Prozeßverhandlung; nachher würde der Richter, der ihn vorschlägt, „das Recht verlassen".

bilden könnte. Vor allem aber ist gegen den Vorwurf, daß das Befolgen von Jesu Vorschrift diese Übelstände herbeiführen würde oder müßte, zu beachten, daß jene — ich möchte sagen — „Über-Duldung" lediglich bei persönlicher Kränkung oder Beeinträchtigung verlangt wird. Soweit diese nicht eine rein persönliche ist, sondern auch die Nebenmenschen (oder die Sache Gottes) in Frage kommen, soweit ist energische Abwehr nicht nur erlaubt, sondern durch die Pflicht werktätiger Nächstenliebe und Gottesliebe geboten[1]. Dadurch, daß jeder andere, nicht direkt Verletzte zum Eintreten für den beeinträchtigten Nächsten (oder die verletzte Sache Gottes) ethisch unbedingt verpflichtet ist, wird der Gefahr brutaler Rechtsverletzung ein besserer Damm entgegengesetzt als durch die Befugnis des Verletzten, sich eines ihm drohenden oder geschehenden Unrechts zu erwehren, bezw. für Kränkungen Sühne zu heischen[2]. — Rechte Backe. Im Thalmud wird nicht, wie Nork (S. 38) glauben machen will, ähnlich vom Schlage auf die rechte oder linke Wange gesprochen, sondern unterschieden, ob der Schlag einfach mit der Handfläche oder der Rückseite der Hand geschah. Das Schmerzensgeld betrug je nachdem 200 oder 400 Sûs[3]. Die Mischnah nennt als Autor dieser Entscheidung den im 2. Jahrh. n. Chr. wirkenden R. Jose ha-Gelili, von dem vielleicht die Unterscheidung zwischen den Arten des Schlages und die Bestimmung der Höhe des Schmerzensgeldes stammt. Jesus wenigstens will schwerlich eine ähnliche Unterscheidung zwischen den Wangen machen, sondern nur sagen: Wenn dich einer auf die eine Wange schlägt, dem biete auch die andere

[1] Vgl. das Gleichnis vom barmherzigen Samariter, vor allem aber Jesu eignes Auftreten wider die Bedrückungen der Witwen (Matth. 23, 14), sowie gegen die Tempelschänder (Matth. 21, 12 ff.; Joh. 2, 14 f.). || [2] Die Anschauung, daß die Schmerzensgeld-, Schadenersatz-, Buße- und Sühnebestimmungen der Juristen einen trefflichen Schutz für die „Rechtsordnung" und vor brutaler Gewalttätigkeit bilden, wird durch die ungemein große Zahl der Prozesse auf diesem Gebiet widerlegt, die beweist, daß jene Bestimmungen die Menschen mitnichten abhalten, ihren Wallungen, Trieben und schlimmen Absichten zu folgen. || [3] Baba kamma VIII, 6: „(Schlägt einer den andern) auf die Wange, so bezahlt er ihm 200 Sûs (Silbermünze = 1 Denar). Hat er ihn mit der Rückseite der Hand (לאחר ידו) geschlagen, so zahlt er ihm 400 Sûs". — Nork (S. 38) fälscht die Stelle noch weiter, indem er für letzteren Fall sagt: „so wird die Strafsumme auf 40 Gold-

dar (wie es denn auch Luk. 6, 29 heißt)[1]. — Wer einem den Leibrock (v. 40) raubte, sodaß der Beraubte entblößt wurde, hatte diesem dafür 400 Sûs Buße zu entrichten (Baba kamma l. c.); Jesus scheint indessen (vgl. τὸ θέλοντί σοι κριθῆναι) den Fall zu meinen, daß einer uns durch ungerechten Prozeß um unsere letzte Habe zu bringen sucht („mit einem Schein des Rechtes", wie der Katechismus sagt)[2]. Selbst da sollen wir, soweit es sich um uns selbst handelt, es gar nicht bis zum Gerichtsurteil kommen lassen, sondern uns auch innerlich so völlig in die Unbill fügen, daß wir alles hingeben, auch was wir nicht hinzugeben brauchten. — Kaum einen Anklang fand ich Sanhedrin 7a aus dem 3. Jahrh. nach Chr. (vgl. S. 17 Anm., zu Mt. 5, 11): „Ein gewisser sagte: Wem der Gerichtshof den Mantel nimmt, der gehe singend [zufrieden] seiner Wege. Samuel sagte zu R. Jehudah: Es gibt einen (dies belegenden Schrift-) Vers: Und auch dieses Volk wird an seinen Ort kommen in Frieden" (2. Mos. 18, 23)[3]. Indessen hier ist doch vorausgesetzt, daß ein gerichtliches Urteil vorliege, und gemeint, daß man dessen Berechtigung anerkennen und sich damit zufrieden geben solle; Jesus aber meint augenscheinlich eine durch

---

stücke (!) reduziert", woran er eine höhnische Bemerkung über „den Humanität und Versöhnung lehrenden Jesus" schließt, als habe dieser das Hinhalten auch der linken Wange geboten, damit der Schläger auch noch die (vermeintlich) höhere Strafsumme von 200 Sûs zu bezahlen habe.

[1] Aus dem 3. und 4. Jahrhundert n. Chr. stammen die Übertreibungen (Sanhedrin 58b): „R. Chanina sagte: Ein Goj, der einen Israeliten schlägt, ist des Todes schuldig, laut 2. Mos. 2, 12. Derselbe sagte: Wer einen Israeliten auf die Wange schlägt, ist, als hätte er die Schechinah (göttl. Gegenwart) auf die Wange geschlagen, laut Spr. 28, 25. — R. Simeon ben Lakisch sagte: Wer seine Hand gegen seinen Nächsten erhebt, wird, auch wenn er ihn nicht geschlagen hat, ein Frevler genannt, laut 2. Mos. 2, 13. . . . R. Huna sagte: Seine Hand soll abgehauen werden [s. ob. zu Mt. 5, 30], laut Hiob 38, 14. — R. Eleasar sagte: Es gibt für ihn keine andere Rettung, als sich begraben zu lassen, laut Hiob 22, 8." || [2] Erst dann ergibt sich für die v. 39—42 erwähnten vier Übel eine abwärtssteigende klare Reihenfolge: Körperschädigung durch widerrechtliche Handlung, Vermögensschädigung durch Rechtsmißbrauch, Ehrenkränkung durch unbilliges Servitut, Belästigung durch Anbetteln und Anborgen. || [3] Vor dieser Schriftstelle ist von der Einsetzung von Richtern über Bagatell- und ähnliche Sachen die Rede, deren Einsetzung Jethro dem Moses anrät. Der Vers wird hier so

unrechte Klage verursachte Beeinträchtigung[1]. — Das Nötigen (ἀγγαρεύειν עֲשָׂה אַנְגַּרְיָא) bedeutet das Auferlegen unfreiwilliger Begleitung als pedissequus (ursprünglich[2] das Vorspann-Servitut), im Gegensatz zu dem freiwilligen Ehrengeleit (לְוָיָה, prosequi). Einen Israeliten, zumal einen Thorahkundigen, in solcher Weise zur Begleitung zu nötigen galt als Erniedrigung des Genötigten und als Sünde des Nötigers; so führt Nedarim 32a R. Elieser (um 100 n. Chr.) die ägyptischen Plagen auf die Sünde Abrahams zurück, der laut 1. Mos. 14, 14 seine Thorahschüler — so wird חֲנִיכָיו gedeutet — zu diesem knechtischen Geleit genötigt habe, und Sotah 10a gibt Raba (4. Jahrh. n. Chr.) die Krankheit des Königs Asa laut 1. Kön. 15, 22 demselben Vergehen schuld. Nach rabbinischer Ansicht konnte man sich also mit Recht dieser Erniedrigung widersetzen; Jesus empfiehlt, ihr nicht einmal seelisch zu widerstreben. — Gib dem ... abborgen will. Die relativ leichteste Art des Übels: Die Belästigungen durch Bitten um eine Gefälligkeit[3], zumal um ein Darlehen. Ps. 37, 26 heißt es zwar (wie Rodrigues-Friedemann S. 29 anführen) vom Gerechten, er „leihe gern"; „mancher aber", heißt es Sirach 29, 9, „leiht ungern, nicht aus Böswilligkeit, sondern er meint fürchten zu müssen, er komme um das Seine." Wegen der durch das Leihen leicht entstehenden Feindschaften (vgl. Sirach 29, 8 und das Sprichwort „Alles Darleihen beginnt in Freundschaft und endet in Zwist" כָּל הַלְוָאָה תְּחִלָּתָהּ אַהֲבָה סוֹפָהּ מְרִיבָה) verbot Hillel sogar (Baba mezia 75a), daß ein Weib einem anderen Brot leihe. Diese Vorschrift wurde zwar später als hinfällig angesehen, aber, wie l. c. zeigt, doch erst von Rab Jehudah im Namen Samuels, also im 3. Jahrh. n. Chr., und Joma 22b f. heißt es zwar: „(Verbotene) Rache hegen ist z. B.,

---

gedeutet, daß das richterliche Urteil Frieden zu schaffen berufen sei, und der Mensch sich daher bei ihm beruhigen solle.

[1] Die thalmudische Erlaubnis der Notwehr (Sanh. 72a) bei lebensgefährlichem Angriff kann hier weder als vernünftigere Einrichtung (Wünsche 62) noch als Parallele angeführt werden. ‖ [2] So noch Baba mezia VI, 6 עשה אנג׳ von dem Verwenden eines Esels als Vorgespann. ‖ [3] Von einem Almosen, wie Nork (S. 40) unter falscher Stellenangabe annimmt, ist hier nicht die Rede; denn hier soll doch etwas genannt werden, das nach der Ansicht der „Alten" mindestens als belästigend empfunden wurde, was man vom Almosengeben nicht sagen kann, das auch von den Rabbinen zu Jesu Zeiten empfohlen wurde. Auf den Unterschied seiner und ihrer Ansichten über das Almosen kommt Jesus

wenn einer zum andern sagt: ‚Leihe mir deine Sichel‘, worauf dieser es abschlägt, am nächsten Tage aber der Letztgenannte zu jenem sagt: ‚Leihe du mir deine Axt‘, jener aber antwortet: ‚Ich leihe sie dir nicht, weil du mir deine Sichel nicht geliehen hast‘. Das ist (verbotene) Rache“ — indessen ist dies erst ein Schuleinwand aus dem 3. Jahrh. auf einen von R. Jochanan (starb 279) berichteten Ausspruch des R. Simeon ben Jehozadak (Anf. des 3. Jahrh. n. Chr.)! — Dem Gedanken Jesu betreffs des Geldleihens ähnelt einigermaßen der Ausspruch des Rab Dimi (Baba mezia 75 b): „Woher läßt sich beweisen, daß es dem, der seinem Nächsten eine Minah lieh und darauf dessen Zahlungsunfähigkeit erkennt, verboten ist, jenen ungegrüßt zu lassen? Weil es heißt: Du sollst ihm kein Geldeinforderer sein“ (2. Mos. 22, 24). Indessen stammt dieser Ausspruch auch erst aus dem 3. Jahrh. n. Chr., und zweitens befiehlt Jesus auch da zu leihen, wo man schon vorher nicht weiß, ob der Schuldner zurückzahlen wird; Luk. 6, 30 verbietet er ferner noch die Beitreibung solcher Schuld, falls sie nicht freiwillig bezahlt wird. — Vielleicht nennt man auch dies wieder eine „Aufhebung jeder Rechtsordnung“ (s. oben S. 56) und eine Privilegierung des Schuldenmachens, da auf diesem „antikapitalistischen“ Standpunkt alle Verordnungen des rabbinischen und modernen Geldprozesses über den Haufen geworfen erscheinen. Indessen bleibt auch hier die Möglichkeit offen, von Schuldnern, die andere als uns (z. B. die Unseren) schädigen, falls sie zahlungsfähig sind, das Darlehn auf schonende Art zurückzuerhalten zu suchen. Zudem ist zu bedenken, daß Jesus weder zu Kapitalisten redet noch kapitalistische Zivilprozeßbestimmungen zu geben beabsichtigt, sondern auf eine Gesinnung hinarbeitet, in der jede Spur des Egoismus (sei es auch nur die Empfindung eines Anliegens als etwas Lästigen) völlig ertötet ist. Eine solche absolut anti-egoistische Gesinnung führt notwendig zum vollendeten Altruismus, der sich auf dem Höhepunkte zeigt in der Feindesliebe, die nun erörtert wird.

---

erst Mt. 6, 14 ff. zu sprechen. Eher könnte man annehmen, daß Mt. 5, 42 ein Parallelismus membrorum vorliege. Luk. 6, 30, wo „Gib dem“ usw. mit dem Mt. 5, 40 Gesagten (das Wort über das Leihen [6, 34] dagegen mit dem v. 46 f. über die unbeschränkte Nächstenliebe Erörterten) verbunden ist, scheint an einen Entleiher gedacht zu sein, von dem man Betrug argwöhnen darf, wie er Sirach 29, 4—8 beschrieben ist.

Mt. 5, 43 ff. Nächster bezeichnet hier im Gegensatze zum Feinde (אוֹיֵב) den uns Wohlwollenden, uns Liebenden, den Freund (אוֹהֵב), vgl. v. 46 f. Der Gegensatz ist hier nicht nur Nahestehender (Stammesgenosse) und Fernstehender (Fremder), sondern Freund (wofür sich das Hebr. auch mit רֵעַ, Nahestehender, zu behelfen pflegt, falls nicht אוֹהֵב gesagt wird) und Feind. Nachdem v. 38 ff. die juristische Schaden-Vergeltungs-Lehre der Rabbinen behandelt ist, kommt hier Jesus zur inneren Vergeltung, namentlich zur Frage der seelischen Erwiderung feindseliger Gesinnung. ‚Du sollst (d. h. darfst: μισήσεις, שָׂנֵאתָ) deinen Feind hassen' bezieht sich (wie schon Lightfoot gesehen hat) nicht auf das AT, das bekanntlich mehrfach Rücksicht auf den „Feind" empfiehlt (2. Mos. 23, 4[1]; Spr. 24, 17; 25, 21 usw.), auch m. E. auf keine rabbinische Lehre von erlaubtem Fremdenhaß, sondern auf „Stimmungsworte" von Rabbinen, wie wir sie auch aus den nächsten Jahrhunderten hören, und die im Volke fruchtbaren Boden fanden und nicht nur auf die persönlichen, sondern auch auf die Volksfeinde, zumal die politischen, angewandt wurden. Nur die zu lieben, die uns lieben, und die freundlich zu behandeln, die uns so (brüderlich) behandeln, ist die Art von Egoisten (wie die Zöllner es sind), ist eine höchst unvollkommene Liebe; wahre Liebe ist universal, „vollkommen" (τέλειος)[2], weil absolut unegoistisch, gleich der Liebe Gottes.

Diesen Gedanken der „Nachahmung Gottes in seinen ethischen Attributen" (ich lasse den ungeschickten Ausdruck ungeändert) hat nach Elbogen (S. 73) „Jesus von den Pharisäern gelernt". Indessen alle mehr oder minder ähnlichen rabbinischen Stellen, die E. (S. 73 f.) vorbringt, sind später als Jesus und beziehen sich im wesentlichen auf menschliche Nachahmung göttlicher Barmherzigkeit. Universale Menschenliebe sucht Elbogen künstlich schon aus 3. Mos. 19, 34 zu deduzieren: „Wie ein Eingeborener aus euch soll euch der Fremdling sein, der sich bei euch aufhält, und liebe ihn wie dich selber." Damit sei bewiesen, daß רֵעַ (3. Mos. 19, 18) nicht nur „Volksgenosse"

---

[1] Nach R. Elieser ben Hyrkanos ist hier unter Feind ein zu seiner ursprünglichen bösen Natur zurückgekehrter Proselyt zu verstehen; vgl. übernächste Anm. ‖ [2] οἰκτίρμων (Luk. 6, 36) gibt das שָׁלֵם (שְׁלָמָא), das man als Jesu Fassung vermuten darf (Dalman S. 52), nur nach Einer Seite wieder. Auch τέλειος gibt den Begriff des Universalen nicht ganz so wieder, wie שלם.

bedeute. E. vergißt nur zu sagen, daß l. c. das Wort für „Fremdling" גֵּר lautet, d. h. der in die israelitische Volksgemeinschaft aufgenommene Fremde, Proselyt, nicht etwa נָכְרִי (nochri), d. h. der außerhalb der Volksgemeinschaft Stehende. Herr E. weiß ganz genau, daß diesen zu lieben nicht geboten wird, ja er kennt sicherlich auch die nichts weniger als Liebe atmenden Aussprüche[1] späterer Rabbinen über die Proselyten (גֵּרִים), und diese Rabbinen sind gerade „Pharisäer" in seinem Sinne; dies gehört notwendig zur Illustration des Geltungsbereichs von 3. Mos. 19, 34 bei den Pharisäern und schränkt deren „Fremdenliebe" noch mehr ein[2]. Die späteren „Pharisäer" leiteten übrigens nicht nur, wie Elbogen S. 74 glauben machen möchte, von Gottes Gerechtigkeit und Gnade, Wohltun und Liebe ethische Vorbilder ab, sondern begründeten auch ethisch bedenkliche Lehren aus Schriftworten über Gottes den Sündern scheinbar feindliches Handeln, z. B. aus Ps. 18, 27: „Bei den Reinen bist du rein, bei den Verkehrten verkehrt" (Megillah 13b) usw[3].

Der springende Punkt ist der, daß wirkliche Feindes-Liebe — d. h. nicht nur gelassenes Ertragen von Beleidigungen, Entwaffnung der Beleidiger durch äußere edle Taten, sondern herzliche Zuneigung zu denen, die uns Böses tun — nirgends seitens der Rabbinen geboten wird! — Was die sonstigen zu unserm Abschnitt zitierten Parallelen betrifft, so trifft keine den Sinn von Jesu Worten, und die meisten sind zudem erst später bezeugt. Hillel, der am ersten als Quelle für die Nächstenliebe in Betracht käme (über seine Stellung zu 3. Mos. 19, 18 vgl. zu Mt. 7, 12), war nach Schabbath 31a allerdings von sprichwörtlicher Milde und Gelassenheit auch einem überlästigen

---

[1] Nach R. Elieser ben Hyrkanos ist die Natur des Proselyten von Hause aus böse (Mechiltha 95a, Baba kamma 59b), auch sind die Proselyten nicht aus Liebe zu Gott, sondern aus Furcht vor Strafe fromm (Jebamoth 48b); vgl. auch vorletzte Anm. betr. „Feind" 2. Mos. 23, 4! Nach R. Isaak Nappacha wird dem, der Proselyten macht, Unheil über Unheil (Jebamoth 109b). Nach R. Chelbo sind die Proselyten für Israel [eine so harte Plage] wie der Aussatz (Kidduschin 70b; Jebamoth 47b, 109b; Niddah 13b). || [2] Oder ist es etwa „universale" Nächstenliebe, wenn (vgl. oben S. 44 zu 5, 28) die Rabbinen in Sanhedrin 52b lehren, das mosaische Verbot des Ehebruchs mit dem Eheweibe des Nächsten gelte nicht für den Ehebruch mit dem Eheweibe des Nichtjuden? || [3] Gleich irrtümlich ist es, wenn E. (S. 75) behauptet: „Wäre es richtig, daß das Christentum unter dem Begriff des Nächsten etwas ganz anderes

Störenfried gegenüber[1]; aber das ist doch noch keine Feindesliebe in dem hier von Jesus verlangten Sinne. Wenn Hillel ferner (Pirke Aboth I, 12) sagt: „Liebe die Menschen und leite sie zur Thorah" — so sind damit doch nur die Israeliten oder solche, die es werden wollen (denn nur solche lassen sich zur Thorah leiten), gemeint, also immerhin wohlwollend Gesinnte; Feindesliebe in Jesu Sinne ist aber nicht ausgesprochen. Ebenfalls nur von einem Befreundeten redet (Nork S. 40) Sanhedrin 76b: „Wer seinen Nachbar (שכינו) liebt, von dem sagt der Prophet (Jes. 45, 9): Dann wirst du rufen, und der Herr wird dir antworten."[2] — Der stets zitierte Spruch (Nork S. 25; Hamburger RE Suppl. III, 55; Rodrigues-Friedemann S. 29. 31; Elbogen S. 77; Cohen, Liebe und Gerechtigkeit, S. 85 ff.) Gittin 36b (= Schabbath 88b, Joma 23a, vgl. zu Mt. 5, 5) enthält ebenso wie Baba kamma 93a[3] und Sanhedrin 48b [49a][4], die Hamburger zitiert, nur eine Empfehlung des Erduldens von Kränkungen, und alle drei stammen aus dem 3. Jahrh. nach Chr.; von Feindesliebe ist nicht die Rede. Hamburger zitiert außerdem noch aus Joma 22b, 23a den aus dem 4. Jahrh. n. Chr. stammenden Ausspruch Rabas: „Wer nachsichtig gegen andere ist, gegen den sind sie auch nachsichtig." Die Stelle beweist für Feindesliebe natürlich gar nichts; hätte aber H. sie ganz

---

verstanden hätte, als die Juden seiner Zeit, dann hätten Jesus und seine Apostel auf den neuen Sinn des Wortes hinweisen müssen. Das aber haben sie nicht getan, weil sie weiter als die zeitgenössischen Juden den Begriff nicht ziehen konnten." Gerade hier, v. 46 f., sagt Jesus, daß seine Zeitgenossen unter dem „Nächsten", wenn nicht lediglich den Volksgenossen, so doch jedenfalls nur den Befreundeten verstehen, daß aber er unter den Begriff der Nächstenliebe auch die Feindesliebe mitbefaßt. Das ist doch eine der „weitergehenden Forderungen" (Elbogen, S. 77), die die Pharisäer „nicht gestellt haben"!

[1] Vgl. u. a. meinen Thalmudkatechismus, S. 63 f. || [2] Dagegen heißt es auf demselben Blatte: „Wer einem Nichtjuden das Verlorene wiederzustellt, von dem sagt die Schrift (5. Mos. 29, 19): Nicht wird der Herr ihm vergeben" — weil er nämlich den Nichtjuden dem Israeliten gleichstellt; denn nur betreffs des Israeliten ist das Zurückgeben des Verlorenen geboten. || [3] „R. Abbahu (3. Jahrh. n. Chr.) sagte: Immer gehöre der Mensch zu den Verfolgten und nicht zu den Verfolgern." || [4] „Nach Rab Jehudah hat Rab (3. Jahrh. n. Chr.) gesagt: Das ist's, was man zu sagen pflegt: Laß dir lieber fluchen, als daß du fluchst." — Noch weniger besagt das Zitat (Hamburger l. c.) aus Baba

angeführt, so würde man sehen, daß daselbst im Gegenteil bei persönlicher Kränkung Haß als erlaubt, ja geboten hingestellt wird! Wir lesen: „R. Jochanan (starb 279) hat als Ausspruch des R. Simeon ben Jehozadak (Anf. d. 3. Jahrh. n. Chr.) gesagt: Jeder Gelehrte, der sich nicht rächt und nicht grollt wie eine Schlange [vgl. Aboth II, 10], ist nicht als Gelehrter anzusehen. (Einwurf:) Es heißt doch aber (3. Mos. 19, 18): ‚Du sollst dich nicht rächen und Groll hegen!‘ (Antwort:) Das gilt nur in Geldsachen“. [Es folgt nun die Diskussion über den Begriff „Rache“ beim Darleihen usw., s. oben S. 61 f. zu Mt. 5, 42.] „Bei persönlicher Kränkung ist es also nicht verboten. (Einwurf:) Es ist doch aber gelehrt worden: ‚Die sich demütigen lassen‘ usw. [S. oben S. 12 zu Mt. 5, 5.] Kann denn da Groll bleiben? Auch hat doch Raba (4. Jahrh. n. Chr.) gesagt: ‚Wer nachsichtig gegen andere ist, gegen den sind sie auch nachsichtig‘!? (Antwort:) Damit ist nur derjenige gemeint, der, wenn man ihn besänftigen will, sich besänftigen läßt.“ — Wenn also der andere keinen Besänftigungsversuch macht, hat der Verletzte volles Recht zur Rache und zum Groll! Nach großer Nächsten- oder gar Feindes-Liebe schmeckt das nicht[1]. — Schon vor einundzwanzig Jahren hat Professor Strack (Beilage zur Kreuzzeitung vom 15. Juni 1884) schlagend die falsche Behauptung widerlegt, daß bereits vor Jesus Hillel die universale Nächstenliebe für den „Inbegriff der ganzen jüdischen Lehre“ erklärt habe. Da trotzdem dieser Irrtum fortwährend wiederholt wird, habe ich im Anhange mit des Herrn Verf. Erlaubnis den Artikel jedem, der sich belehren lassen will, zugänglich gemacht.

---

kamma 92b: „Rabba fragte den Raba bar Mari (4. Jahrh. n. Chr.): Woher läßt sich der Ausspruch beweisen: ‚Nennen deine Genossen dich einen Esel, so lege dir einen Sattel auf‘?“ — was beinahe wie eine Persiflage von Mt. 5, 39 klingt.

[1] Wenn Rodrigues-Friedemann (S. 29) das thalmudische Verbot, sich des Untergangs der Ägypter zu freuen, und (S. 31) den Ausspruch Samuels des Kleinen (Ende des 1. Jahrh. n. Chr.) zitieren (Pirke Aboth IV, 24 [nicht 21]): „Wenn dein Feind fällt, so freue dich nicht, und wenn er strauchelt, so frohlocke nicht; Gott könnte es sehen, und es wäre böse vor ihm, und er könnte seinen Zorn von jenem (auf dich) wenden“ — so ist mit dieser Warnung vor Übermut noch längst keine Feindesliebe verlangt. Außerdem gilt nach Megillah 16a das Verbot (Spr. 24, 17) „Wenn dein Feind fällt, so freue dich nicht“ nur

Mt. 5, 45. Kinder eures Vaters im Himmel. Vgl. oben zu 5, 9 und unten zu 6, 9. — Seine Sonne aufgehen. R. Akiba (im 2. Jahrh. n. Chr.) fragt allerdings ähnlich (Chullin 91 b) in bezug auf 1. Mos. 31, 32 „Geht die Sonne nicht der ganzen Welt auf?“, wird aber von R. Isaak belehrt, daß nach jener Stelle die Sonne des frommen Jakob wegen aufgegangen sei, wie sie auch seinetwegen am Tage vorher vorzeitig untergegangen sei. — Regnen über Gerechte und Ungerechte. Die hierzu gewöhnlich angezogene Parallele (nicht: Quelle) Thaanith 7 a [1] entstammt erst dem Ende des dritten nachchristlichen Jahrhunderts. Außerdem wird als Gegenstück zu der hier vertretenen Ansicht in demselben Traktat erzählt (Thaanith 25 a): „R. Chijja bar Luliani (Juliani, 4. Jahrh. n. Chr.) sagte: Ich hörte die Wolken zueinander sagen: Kommt und laßt uns Wasser über (die Landschaften) Ammon und Moab ausgießen. Da sagte ich ihnen: Als Gott seine Thorah jeder Nation anbot, nahm keine sie an, bis Israel kam und sie annahm. Und ihr laßt Israel beiseite und gießt euer Wasser auf Ammon und Moab aus? Schüttet es hier herab! Da schütteten sie es an Ort und Stelle herab.“ [So nach Cod. München; vgl. Bacher, Ag. d. p. Am. III, 678.] Nach dieser Anschauung verdienen nur die Israeliten, als die Gerechten vor

---

betreffs israelitischer Feinde, während es betreffs nichtjüdischer erlaubt ist, laut 5. Mos. 33, 29: „Du trittst sie nieder auf ihren Höhen.“ Das ist weder Feindesliebe noch universale Menschenliebe. — Die von dem Haggadisten R. Levi (Ende d. 3. Jahrh.) erzählte Legende (Baba mezia 87 a), wie Sarah die Frauen, die es als falsche Vorspiegelung erklärt hatten, daß sie in ihrem Alter noch geboren habe, zu sich eingeladen und deren sämtliche mitanwesende Säuglinge gesäugt habe, will gar nicht beweisen, daß Sarah üble Nachrede mit einer Wohltat vergolten, sondern wird erzählt, um das Wunder zu erwähnen, das deshalb geschehen sei, weil es 1. Mos. 21, 7 [nicht 22, 6, wie bei Scheidt S. 62] heiße: ‚Sarah säugt Kinder‘ (Plural).

[1] „R. Abbahu sagte: Größer ist der Tag des Regens als der Tag der Totenbelebung; denn diese ist nur für die Gerechten, der Regen aber für Gerechte und Frevler“. — Der parallele Gedanke in j. Thaanith, daß man Gott bei jedem Regentropfen dafür dankbar sein müsse, daß er damit auch den Schuldigen wohltue (גומל טובה לחייבים), stammt [nicht von R. Jose ben Jakob (4. Jahrh.), wie bei Wünsche S. 70, sondern] von R. Simon bar Pazzi (Ende des 3. Jahrh. n. Chr.); die beiden von Wünsche S. 70 angeführten Parallelen aus Sanhedrin 39 b und 111 a,

Gott, die Wohltat des Regens[1]. — Lohn haben? Die rhetorische Frage bedeutet natürlich: so werdet ihr keinen Lohn haben, so tut ihr nichts Verdienstliches. Der „Lohn“ der Feindesliebe aber ist in erster Linie sittliche Veredelung; dem ethischen Universalismus entspricht die höchste Vollkommenheit, die der Mensch erreichen kann. Wenn Elbogen, um gegen Schürer zu erweisen, daß das pharisäische Judentum „nicht unter der Knechtschaft des Lohngedankens gestanden“ habe (S. 82), in Mechiltha 50b („Wer den Sabbath beobachtet, wird vor Sünden bewahrt“) und bei Josephus Ap. II, 30 („Die das Gesetz in allen Stücken befolgen . . . begnügen sich [als Lohn] mit dem Zeugnis ihres Gewissens“) ebenfalls (S. 83) den Gedanken ausgedrückt findet, daß „der Lohn der Gesetzesübung Versittlichung“ sei, so tut er erstens dem Wortlaut Gewalt an; zweitens aber vergißt er, daß der Autor der Mechiltha-Stelle, Josua ben Chananjah, der Ende des 1. Jahrh. n. Chr. wirkte, ebenso wie der nach der Zerstörung Jerusalems schriftstellernde Josephus (der zudem die jüdischen Lehren reichlich im Stil griechischer Philosophie retuschiert) später als Jesus solche Gedanken ausgesprochen haben. Die Erklärung von Ps. 112, 1 in dem Sinne: ‚Heil dem, der lediglich an Gottes Geboten, nicht aber an dem Lohne für ihre Erfüllung Gefallen hat‘ (Abodah sarah 19a), stammt von R. Eleasar aus dem 2. Jahrh. nach Chr.; Mechiltha 51a („Niemand weiß, womit er sich seinen Lohn erwirbt“) bezieht sich auf die von Elbogen übergangene Ansicht, daß auch die kleinsten Gebote zu erfüllen seien[2], da man nicht wisse, welches Gebot es gerade sei, dessen Erfüllung den Lohn bewirke, wo also gerade der Lohngedanke wesentlich ist; Aboth IV, 2 („Der Lohn eines Gebotes ist ein Gebot“, d. h. eine Gebotserfüllung zieht eine weitere nach sich) stammt von Ben Assai aus dem Anfang des 2. Jahrh. n. Chr.; Antigonus aus Socho, der (um 190) vor Jesus gegen den „Lohngedanken“ sich wendet (Aboth I, 3: „Seid nicht wie die Knechte, die ihrem Herrn um Lohn dienen“), ist wie sein Lehrer Simeon der Ge-

---

die besagen, daß Gott auch gegen die Ungerechten gütig sei, stammen aus dem 2. Jahrh. n. Chr.

[1] Vgl. jer. Thaanith zu III, 3: „Aus drei Gründen kommt Regen: Wegen des Landes Israel, wegen der Mildtätigkeit und wegen der Leiden“; bab. Thaanith 8a: „R. Ammi (3. Jahrh. n. Chr.) sagte: Der Regen kommt nur wegen der Gläubigen.“ Vgl. Schir rabba zu 7, 1. ||
[2] Vgl. auch Aboth II, 1 (Rabbi; E. 2. Jahrh.).

rechte eine halb mythische Gestalt, und seine Sentenz wird sonst erst wieder im 3. Jahrhundert (Abodah sarah l. c.) zitiert. Zudem ist in Aboth di R. Nathan c. 5 dem Satze noch hinzugefügt: „Dann wird euer Lohn in der zukünftigen Welt ein doppelter sein" — was wenigstens ein Beweis dafür ist, daß man den „Lohngedanken" auch hier nicht missen mochte. — Vgl. über die „Pharisäer aus Liebe", d. h. aus Lohnsucht (Sotah 22b), unten zu Mt. 6, 5 („Heuchler"). Übrigens reden unzählige Thalmudstellen von Lohn für Gesetzeserfüllung und gute Taten überhaupt, z. B. Makkoth III, 15 (Lohn für Enthaltung von Blutgenuß, Raub, Wollust), Thaanith 11a (Gott belohnt sogar die Frevler, die auch nur etwas Gutes getan), Abodah sarah 2a (Einst wird Gott ausrufen: ... Wer sich mit der Thorah beschäftigt hat, empfange seinen Lohn), Peah I, 1 (Der wahre Lohn wird den Gerechten erst in der kommenden Welt), und das AT knüpft an zahlreiche Gebote sogar Verheißungen nur irdischen Lohnes. (Im NT stets jenseitiger L.)

Mt. 6, 1 ff. Vor den Leuten. Die hierzu angeführten rabbinischen Stellen sind bedeutend später als Jesus und das Ev. Matthäi. So Baba bathra 9b: „R. Eleasar (2. Jahrh. n. Chr.) sagte: Wer im geheimen Wohltaten übt, ist größer als unser Lehrer Moses; denn von unserm Lehrer Moses heißt es (5. Mos. 9, 19): ‚Denn ich fürchtete mich vor dem Grimm und dem Zorn', vom Wohltätigen aber (Spr. 21, 14): ‚Eine Gabe im verborgenen bezwingt den Zorn, und Geschenke im geheimen heftigen Grimm'. Chagigah 5a: „R. Jannai (Anf. 3. Jahrh. n. Chr.) sah einen Mann, der einem Armen einen Sûs (Gulden) öffentlich gab. Da sprach er zu ihm (dem Geber): Es wäre besser gewesen, du hättest ihm nichts gegeben, als es ihm öffentlich zu geben und ihn damit zu beschämen." — Gesehen. Baba bathra 10b: „R. Eleasar aus Modiim (2. Jahrh. n. Chr.) sagte: Alle Wohltätigkeit und Liebe, die die Götzendiener ausüben, gereicht ihnen zur Sünde, weil sie es nur tun, um deswegen erhoben (gelobt) zu werden." [Wünsche irrtümlich: um uns zu schmähen.] — Posaunen. Die Wohltat öffentlich bekannt werden lassen, wie der Bann ausposaunt wurde (Schabbath 35b); oder = Warte nicht bis zum Sabbath (bei dessen Eintritt sechsmal mit der Trompete geblasen ward), um dann öffentlich in der „Schule" (Synagoge) das Almosen in den Almosenkasten zu geben. — Wahrlich. Vgl. oben zu Mt. 5, 18. — Lohn dahin. Sie haben ihr Gutes (nämlich den Ruhm eines Gebers) schon hier auf Erden

erhalten, sodaß ihnen für das Jenseits kein guter Ruhm mehr bleibt. Wer schon hier seine Wünsche erlangt — und jene eitlen Geber wollen ja nur den Ruhm — der bekommt dort keinen Lohn. Vgl. Genesis rabba c. 10: „R. Chanan (1. Jahrh. n. Chr., z. Z. der Tempelzerstörung) sagte: Der Wein ward deshalb (der Welt) von Gott gegeben, damit die Gottlosen, die keinen Teil an jener Welt haben sollen, hier abgefunden werden." Vgl. in meinem Thalmudkatechismus S. 70 den Bericht Thaanith 26a über den goldenen Tischfuß des R. Chanina ben Dosa (Ende des 1. Jahrh. n. Chr.), sowie Luk. 16, 25: „Gedenke, daß du dein Gutes empfangen hast in deinem (Erden-) Leben, und Lazarus dagegen hat Böses empfangen; nun aber wird er getröstet, und du wirst gepeinigt." — Laß deine linke Hand usw. Nur entfernt ähnlich und später ist Baba bathra 10a: „Welche Wohltätigkeit rettet vor außergewöhnlichem Tode? Wenn einer ein Almosen gibt und nicht weiß, wem er gibt, und [oder] wenn der Empfänger nicht weiß, von wem sie kommt." Bei der Unterscheidung der linken von der rechten Hand ist nicht an Opferbräuche zu denken, bei denen nur die Rechte verwendet werden durfte (dies gegen Lightfoot, der Joma 49a und 77b zitiert). Die Worte bedeuten lediglich die „eine" und die „andere" Hand, vgl. zu Mt. 5, 39; nicht einmal die eine Hand soll merken, daß die andre in aller Stille ein Almosen gibt, geschweige denn die Leute. — Dein Vater: Gott. Vgl. Dalman S. 188. — Ins Verborgene .... öffentlich. Eine ähnliche Antithese bringt Sotah 9a im (2. Jahrh. nach Chr.) R. Meïr betreffs der Strafe der Ehebrecherin: „Sie tat es im geheimen; aber ‚der da im geheimen sitzt, der Höchste' (Ps. 91, 1) richtet auf sie sein Antlitz. Oder: Sie tat es im geheimen, aber Gott macht es öffentlich bekannt."

Mt. 6, 5ff. Elbogen (S. 80) erklärt Boussets Bemerkung für falsch, daß die „Pharisäer" zu Jesu Zeit sich durch lange Gebete Gott vernehmlicher zu machen glaubten, und meint, da hier die Heiden genannt seien, läge „keine Veranlassung vor, das auch auf Juden zu beziehen". Erstens sprach Jesus zu bisher pharisäisch beeinflußten Juden, und wenn er Anlaß nahm, ihnen das „Plappern" beim Gebet zu verbieten, so liegt schon hierin ein Grund zu der Vermutung, daß er sie in diesem Mißbrauch befangen wußte; man verbietet einfachen Leuten nicht etwas, woran sie gar nicht denken. Zweitens aber gibt es trotz Elbogen auch Zeugnisse aus „pharisäischem" Munde für die

Anschauung, ein langes Gebet finde Erhörung und sei auch anderweit, weil verdienstlich, vorteilhaft. So heißt es im Jeruschalmi (Thaanith 67c): „Wer es reichlich macht mit dem Gebete, wird erhört.“ Aus späterer Zeit findet sich ein ähnlicher Gedanke im Babli (Berachoth 55a): „Rab Jehudah (3. Jahrh. n. Chr.) hat gesagt: Drei Dinge verlängern die Tage des Menschen: Wer es reichlich macht mit seinem Gebete“ usw. Berachoth 61a steht freilich das Gegenteil: „Rab Huna (starb 297 n. Chr.) sagte, es habe Rab (starb 247) als Ausspruch R. Meïrs (2. Jahrh. n. Chr.) berichtet: Die (Gebets-)Worte des Menschen vor Gott sollen wenige sein, laut Pred. Sal. 5, 1.“ Nach jer. Berachoth 7c jedoch meinte Meïr, wer ein langes Gebet sage, werde erhört (vgl. Rosch ha-schanah 18a), und Menachoth 43a sagt er, der Mensch solle täglich 100 Segenssprüche sagen. Drittens aber wird von langen Gebeten nicht nur historisch berichtet, sondern diese werden auch dem Wortlaute nach angegeben. So heißt es Berachoth 36b: „Die Rabbinen haben gelehrt: Die früheren Frommen verweilten (je dreimal täglich) eine Stunde (vor dem Gebet am Gebetsort), beteten eine Stunde lang und verweilten wieder eine Stunde lang (nach dem Gebet).“ Berachoth 16b sind lange Privatgebete der Rabbinen angeführt, gegen die das schlichte Vaterunser vorteilhaft absticht, so schöne einzelne Gedanken jene Gebete auch enthalten. — Wie lang selbst die „kurzen“ Stoßgebete der Rabbinen sind, s. unten Seite 77. — Wenn du betest ... plappern. „Diese Redeformel (כשאתה מתפלל) findet sich schon (!!) in Pirke Aboth II, 18 (lies 13) vor“ — belehrt uns Nork (S. 42). Dort steht nämlich der Ausspruch des „schon“ Anf. des 2. Jahrh. nach Chr. lebenden R. Simeon ben Nathanael: „Mache dein Gebet nicht zu einem Formelwerk, sondern es sei ein Flehen zu Gott.“ Ebenda verlangt er bei formulierten Gebeten genaues Aussprechen jeden Lautes. Das Gebet muß vielfach als Lippen- und Formelwerk behandelt worden sein, weil R. Simeon dies besonders tadelt. — Kämmerlein[1]. Die auch hier wie in v. 4 stehenden Worte „und dein Vater . . . öffentlich“ geben, wenn ἀποδώσει mit „zueignen“ über-

---

[1] Vgl. Daniel 6, 11; Judith 8, 5; Tobias 3, 12 (wo überall das Obergemach des Hauses Betstätte ist, wie auch Apgesch. 1, 13; 10, 9); R. Jochanan (2. Jahrh. n. Chr.): „Wer in seinem Hause betet, den umgibt es wie mit einer eisernen Schutzmauer“ (jer. Berachoth 8d).

setzt wird, einen guten Sinn. Der im 4. Jahrh. n. Chr. lebende Amoräer R. Benjamin ben Levi sagt ähnlich vom Thorahstudium: „Wenn jemand sich versteckt (Jer. 23, 24), um sich im verborgenen mit der Thorah zu beschäftigen, (dessen Lob) mache ich den Leuten offenkundig“ (Exod. rabba c. 8 Ende; Thanchuma B. וארא 8). — Heuchler. Elbogen (S. 34[1]) hätte sich zu gut erachten sollen, Güdemanns sophistische Apologie der Heuchelei nachzusprechen. Allerdings sind die „Pharisäer“ in der Verteidigung solcher „unlauteren Pharisäer“ vorangegangen, vgl. Sotah 22 b: „[Vorher sind getadelt:] Der Pharisäer aus Liebe und der Ph. aus Furcht. Abaji (starb 338) und Raba (starb 352) haben zu dem (dies) Vortragenden gesagt: Erwähne nicht tadelnd des Lohnsüchtigen und des Strafe Fürchtenden; denn laut Rab Jehudah (Ende des 3. Jahrh. n. Chr.) hat Rab gesagt: Immer befasse der Mensch sich mit der Thorah und den (rabbinischen) Vorschriften, selbst wenn es anfänglich nicht um ihrer selbst willen [in reiner Absicht] geschieht; die Zeit wird schon noch kommen, wo dies der Fall sein wird.“ (Auf den Gassen. Fastengebet auf der Straße: s. Thaanith II, 1 f.) — Darum. Weil dies Ansicht der „Heiden“, man könne Gott durch viele Worte bewegen, einen zu erhören, trotzdem er es ursprünglich anders beschlossen habe. Die Vorstellung, durch intensives und extensives Beten Gottes Wirken nach dem menschlichen Willen gestalten zu können, ist eine grobsinnliche, die Gott zu einem heidnischen Götzen macht, den man bei Nichterfüllung der Gebetswünsche sogar strafen zu können vermeint (vgl. Elbogen S. 65[5]); dahin gehört es auch, wenn der Mensch dem Herrgott sei es Hekatomben, sei es auch nur Lob und Preis für Erfüllung eines Gebetes gelobt. Die Ansicht, daß man Gott erst auf die Bedürfnisse des Beters aufmerksam machen müsse und durch Gebet „das Verhängnis zerreißen“ könne, findet sich vielfach im alten und späteren Judentum[1]. Dem gegenüber betont Jesus, daß Gott schon vorher wisse, was der Mensch

---

[1] Außer Stellen des AT. vgl. Lev. r., c. 5: „Das Gebet der Israeliten vermag Gottes Willen zu beeinflussen“; Rosch ha-schanah 16 a: Ein Gebet in der Not kann einen Ratschluß Gottes sowohl verhindern wie abändern; Pesachim 119 a: Gott freut sich, wenn man ihn durch Gebet besiegt (umstimmt); Thaanith 25 a bewirkt R. Levi durch Vorwürfe gegen Gott, daß dieser Regen schickt (vgl. 19 a, 13 a); Thaanith 65 b: Gebet, Almosen und Reue zerreißen das Verhängnis; Joma 29 a: Je mehr die Frommen beten, desto sicherer werden sie erhört; Sukkah 14 a:

bedarf, und unser Gebet seinem heilsamen Rat eingliedere; das Gebet soll in erster Linie religiös-sittlich veredelnd auf den Menschen einwirken (vgl. Luthers Erklärungen zum Vaterunser: bei uns, erkennen lasse usw.) und des Menschen Übereinstimmung mit Gottes Rat bekennen. Das Gebet ist kein Herabziehen Gottes zu uns, sondern ein Sicherheben zu Gott. Als solches Bekenntnis der Übereinstimmung mit Gottes gutem, gnädigem Willen braucht das Gebet zum Allwissenden nur kurz zu sein.

Ein Muster solchen rechten Gebets gibt Jesus im Vaterunser.

Nachdem außer Lightfoot und Scheidt, die noch genauer zu erwähnen sein werden, auch andere christliche Gelehrte [1] darauf hingewiesen hatten, daß das Gebet des Herrn einige Anklänge an rabbinische Formeln enthalte, ohne jedoch die Prioritätsfrage zwischen beiden genauer zu erörtern, wurde es vielfach geradezu Mode, das Vaterunser als ein mehr oder minder glückliches Mosaik aus bereits vorhandenen jüdischen Gebetsbestandteilen zu betrachten, und ich selbst besitze noch das vor einem Vierteljahrhundert nachgeschriebene Diktum unseres Religionsoberlehrers: „Die Worte des Vaterunsers entnahm er uralten Synagogengebeten.“ Ähnlich sagt u. a. [2] Hamburger (RE Suppl. III, 55): „Jeder (!) Satz in diesem Gebet kommt in den Gebeten und Lehren der jüdischen Volkslehrer in den Talmuden vor, so daß das ganze (!) Gebet auf dem Boden des Judenthums seine Heimstätte hat“ — obwohl gerade ihm bei seiner gründlichen Kenntnis des rabbinischen Schrifttums bei etwas größerer Aufmerksamkeit und Unbefangenheit nicht hätte entgehen können, daß alle von ihm angeführten „Gebete und Lehren“, soweit sie überhaupt entsprechenden Sinn aufweisen, ausnahmslos (und z. Teil ganz bedeutend) später als Jesus und das Ev. Matthäi sind! Dieser Sachverhalt hindert freilich Wünsche nicht, S. 84 ebenfalls von synagogalen Quellen des Vaterunsers zu fabeln.

„Das Gebet der Frommen verwandelt Gottes Strenge in Erbarmen“; Rosch ha-schanah 16b: Lautes Gebet zerreißt das Verhängnis. — Die Stellen sind chronologisch geordnet; sie stammen aus dem 2.—4. Jahrh. n. Chr.

[1] Schöttgen, Hor. hebr. I, 160 ff.; Vitringa, de synag. vet. p. 962; Otho, lex. rabb. p. 539; von neueren: Tholuck, Bergpredigt, S. 337 f.

[2] Über andere vgl. unten Strack im „Anhang“.

Mt. 6, 9a. Unser Vater im Himmel. — Hamburger a. a. O.[1] führt als angebliche Quellen an: *1.* Joma VIII, 9: „R. Akiba (starb 135)[2] sagte: Heil euch Israeliten! Bedenkt, vor wem ihr euch reinigt, und wer euch reinigt! Euer Vater im Himmel ist's.“ *2.* Sotah IX, 15 (= fol. 49 ab): „R. Pinchas ben Jaïr sagte: Seit der Zerstörung des Tempels (!) sind die Gelehrten und freien Männer beschämt, sie verhüllen ihr gebeugtes Haupt, die werktätigen Männer sind mißachtet, die Gewalttätigen und Schwätzer nehmen überhand, niemand forscht, niemand strebt, niemand fragt (mehr). Auf wen sollen wir uns (da) verlassen? Auf unsern Vater im Himmel. — R. Elieser der Große sagte: Seit der Zerstörung des Tempels (!) sind die Gelehrten den Schulmeistern (ספריא, Bibellehrern, Kinderlehrern) gleich geworden, die Schulmeister den Synagogendienern, die Synagogendiener dem unwissenden Volke, und das unwissende Volk wird immer elender, und niemand ist, der da fragt und strebt. Auf wen sollen wir uns (da) verlassen? Auf unsern Vater im Himmel.“ Es folgt alsdann ein anonymer Passus über die Vorzeichen des Messias[3], der mit dem Sanhedrin 97a über denselben Gegenstand wiedergegebnen Ausspruche des R. Jehudah (2. Jahrh. n. Chr.) im wesentlichen übereinstimmt und, wie mir scheint, der hadrianischen Verfolgungszeit (um 135 n. Chr.) angehört. In Sotah lautet der Schluß dieses Stückes: „Der Sohn mißachtet den Vater, die Tochter widersetzt sich der Mutter, die Schwiegertochter der Schwiegermutter, und des

---

[1] Ebenso in Kürze auch Lightfoot p. 299. Ich übersetze ausführlich, auch wo im folgenden H. selber Übersetzungen gibt, mit meinen eigenen Worten, da H. öfters den Wortlaut ungenau oder gefärbt wiedergibt. || [2] Wenn H. (RE II, 32) sagt: „im 1. Jahrh. n. Chr.“, so gilt dies sicher nicht in dem Sinne, daß diese Stelle früher als Jesus wäre. Selbst wenn, wie H. nach der sagenhaften Angabe in Genesis rabba rechnet, Akiba 120 J. alt geworden, also ca. 15 n. Chr. geboren wäre, so hat doch, wie H. selbst weiß, Akiba erst mit 40 Jahren das Gesetzesstudium begonnen und sich „nur langsam entwickelt.“ Allerzeitigstens könnte daher obiger Ausspruch 55 n. Chr. geschehen sein, also fast ein Vierteljahrhundert nach Jesu Tode. Da aber die Parallelaussprüche erst längere Zeit nach der Tempelzerstörung und wahrscheinlich in die Zeit der hadrianischen Verfolgungen fallen, die A. mit erlitt, so wohl auch dieser Satz. || [3] Ich habe in meinem Thalmudkatechismus S. 44 diesen ganzen Passus noch mit zu R. Eliesers Worten gerechnet, wohl mit Unrecht; auch ist dort übersehen,

Menschen Feinde sind seine eigenen Hausgenossen[1]; das Aussehen des Zeitalters ist hündisch, sodaß der Sohn sich vor seinem Vater nicht scheut. Auf wen sollen wir uns (da) verlassen? Auf unsern Vater im Himmel (עַל אָבִינוּ שֶׁבַּשָּׁמַיִם)." — Das sind also alles Stellen, die ganz bestimmt aus der Zeit nach der Tempelzerstörung stammen, zum Teil sehr viel später als diese sind und hier außerdem weder in „Gebeten" (Hamburger l. c.), noch „in der jüdischen Liturgie" (Nork S. 43) stehen. Außerdem heißt es in Joma VIII, 9 ebenso wie in jer. Maasroth 50c (Lightfoot p. 299: „Euerm Vater im Himmel habt ihr's gegeben, nicht mir [dem Priester]") „euer", nicht „unser" Vater[2]! Auch im AT kommt „unser Vater im Himmel" nicht vor[3]; Jesus ist vielmehr, soviel ich sehe, der erste, der diesen Ausdruck als Anrede für Gott anwendet[4]. Wie daher Dalman (S. 156) sagen kann, Jesus habe Mt. 6, 9 den Jüngern „das übliche jüdische ‚Unser Vater im Himmel' vorgeschrieben", weiß ich nicht[5].

Mt. 6, 9b. Dein Name werde geheiligt. — Jesus entnahm den Ausdruck aus Jes. 29, 23: „Dann werden sie meinen Namen heiligen[6]." Keine „Quellen" hierzu sind: *1.* Berachoth 40b[7]: „Jede Benediktion, in der des ‚Namens' (הַשֵּׁם) nicht gedacht wird, ist überhaupt keine." Hier ist Name nur die übliche Umschreibung für „Gott", und von „heiligen"

---

daß die Lukas-Stelle auf Mt. 10, 35 und diese auf Micha 7, 6 zurückgeht.

[1] Laut Mt. 10, 35 (vgl. Luk. 12, 35) hat Jesus diesen Vers aus Micha (7, 6) schon hundert Jahre vor der hadrianischen Verfolgung in seinen eschatologischen Darstellungen verwendet. || [2] Berachoth 32b redet R. Eleasar (2. Jahrh. n. Chr.) auch nur von den Israeliten und ihrem V. i. H. || [3] Thargum jer. II zu Deut. 32, 6 sagt nur „euer Vater im Himmel" (אֲבוּכוֹן דְבִשְׁמַיָּא). Wenn Lightfoot (p. 299) Jes. 63, 16 und 64, 8 zitiert, so ist das falsch, weil dort „im Himmel" nicht steht! || [4] Selbst bloß אָבִינוּ kommt als Anrede Gottes (z. T. in Verbindung mit מַלְכֵּנוּ „unser König") erst im 2. Jahrh. n. Chr. und auch da nur selten vor (Dalman S. 156). || [5] Daß die Israeliten bezw. ihre Priester Gott nicht als Vater ehren, sondern seinen Namen verachten, steht Mal. 1, 6. (Die Nicht-Ehrung und Verachtung besteht nach v. 7 ff. im Darbringen untauglicher Opfer.) || [6] Entheiligung des Namens Gottes: Jer. 34, 16; Ezech. 36, 20, 23; Amos 2, 7; Mal. 1, 12 (hier opp.: „Mein Name soll herrlich werden." || [7] Lightfoot p. 300; Nork, S. 43; Ch. Taylor, Sayings of the Jewish Fathers, 2. Aufl., S. 124.

gar nicht die Rede[1]; außerdem stammt dieser Ausspruch erst von Rab (starb 247 nach Chr.)! — 2. Kaddisch-Gebet, Anfang[2]: „Es werde groß und geheiligt sein erhabener Name“ (יתגדל ויתקדש שמיה רבה). Hamburger gibt RE II, 607 selbst zu, daß „nur die Sage“, das „sehr alte“ (?) Kaddisch „auf R. Jochanan und R. Akiba hinaufführt“ (also höchstens bis aufs Ende des 1. Jahrh. n. Chr.!), daß es sich aber tatsächlich erst im 2. Jahrh. nach Chr. erwähnt findet[3].

Mt. 6, 10a. Dein Reich komme. — Nork, Wünsche, Hamburger u. a. zitieren hierzu den Satz des Kaddisch: „Er lasse regieren sein Reich während eures Lebens und in euren Tagen alsbald und in naher Zeit“ (ימליך מלכותיה בחייכון וביומיכון בעגלה ובזמן קריב). Aber nicht nur, daß das Kaddisch später ist (zu 6, 9a), drückt diese Stelle lediglich den Wunsch aus, daß die Zeitgenossen des Beters („eure“!) den Eintritt der irdischen Messiasherrschaft erleben möchten, während Jesus mit dem „Reich“ ein himmlisches Heilsgut meint. Vgl. unten den Abschnitt „Himmelreich“! — Wenn Lightfoot, Nork und Neuere (z. B. Taylor S. 125) hier Berachoth 40b oder Sanhedrin 28b zitieren, so finden wir auch an diesen Stellen keine rabbinischen Gebete, sondern nur eine Sentenz über einen angeblich wesentlichen Bestandteil der Benediktionen (Segenssprüche), und zwar aus dem 3. Jahrh. nach Chr., wie der Wortlaut beweist: „R. Seïra sagte: Jede Benediktion, in der das Reich (Gottes) nicht erwähnt wird, ist überhaupt keine.“

---

[1] Wenn Taylor a. a. O. noch Ezech. 36, 23 zitiert, so verkennt er, daß dort Gott selbst redet: „Ich will meinen großen Namen heilig machen“ (קִדַּשְׁתִּי), während Mt. 6, 9 die Menschen Gottes Namen heiligen sollen. (Luther: „Daß er auch bei uns heilig werde.“) || [2] Außer Nork und Hamburger auch Wünsche S. 85. || [3] Wenn Wünsche a. a. O. als Quelle den 3. Absatz des Schemoneh-esreh-Gebets zitiert („Lasset uns den Namen heiligen in der Welt, wie man denselben heiligt in den hohen Himmeln“), dessen Ersatz „aller Wahrscheinlichkeit [?] nach“ das Vaterunser habe sein sollen, so vergißt er, daß sich eine authentische Erwähnung dieses (nach Elbogen S. 9 „uneigentlichen“) Gebets erst nach der Tempelzerstörung, und zwar aus der Zeit Gamliels II (nicht G.'s I., des Lehrers Pauli) findet, unter dem das Gebet, angeblich wenigstens, in seine bekannte Fassung gebracht wurde, wahrscheinlich aber überhaupt erst entstand (für wichtige Teile gibt dies auch Bacher Ag. d. Tan. I, 89 zu), jedenfalls aber erst da zum täglichen Plichtgebete gemacht wurde (Berachoth IV, 3; Bacher a. a. O.), wie denn

Mt. 6, 10b. Dein Wille geschehe auf Erden wie im Himmel. — Nach Lightfoots (p. 300) Vorgange zitiert hier alles Berachoth 29b: „Die Rabbinen haben gelehrt: ‚Wer sich an einen Ort begibt, wo zahlreiche wilde Tiere oder Räuber sich befinden, der bete ein kurzes Gebet‘[1]. Was ist ein kurzes Gebet? R. Elieser sagte (Anf. des 2. Jahrh.): Tue[2] deinen Willen oben und gib Gemütsruhe denen, die dich unten fürchten, und tue, was dir wohlgefällt. Gepriesen seist du, Herr, Erhörer des Gebets.“[3] Selbst wenn dieses Gebet älter wäre, würde es doch kaum wahrscheinlich sein, daß Jesus mit Absicht dieses thalmudische Stoßgebet in Gefahr zu einem Bestandteile des christlichen „Gebets für alle Zeiten“ gemacht habe. Die sonst noch (z. B. von Taylor) zitierte Stelle Berachoth 16b — „Wenn Rab Saphra sein Gebet beendet hatte, pflegte er noch folgendes zu sagen: Möge es dein Wille sein, Herr, unser Gott, Frieden zu machen unter der oberen Familie“ (den Schutzengeln der Völker) „und unter der unteren Familie“ (den Gelehrten) „und unter den Schülern, die deine Thorah studieren, ob sie dies nun in lauterer Absicht tun oder nicht“ — stammt aus dem Ende des 3. Jahrh. nach Chr.; Norks mittelalterliche Sohar-Stellen darf ich übergehen, dgl. Wünsches Zitat aus dem Siddur.

Mt. 6, 11. Unser täglich Brot gib uns heute. — Trotz der verunglückten Etymologien von ἐπιούσιος[4] sind die

---

G. dem „Gebetritus große Aufmerksamkeit zuwandte“ und u. a. auch „jenen Kanon feststellte, den man als Kern der sog. Pesach-Haggadah betrachten darf“ (Bacher daselbst). Wenn übrigens Jesus das Schemoneh-esreh durch sein Gebet hätte „ersetzen“ wollen, dann wäre es unverständlich, wenn er wirklich, wie Wünsche wähnt, die Mehrzahl der 7 Bitten einfach daraus wiederum entlehnt hätte (1, 4, 5, 7).

[1] Um 110 wurde das Achtzehnergebet formuliert, überhaupt aber war um diese Zeit ein Bestreben nach fester Formulierung der Gebete vorhanden. || [2] Nicht „geschehe“ (und „werde zuteil“) wie Nork akkomodierend übersetzt. || [3] Daselbst ferner: „Nach R. Josua (lautet das Stoßgebet): ‚Erhöre das Flehen deines Volkes Israel und erfülle bald ihre Bitte. Gepriesen seist du, Herr.‘ Nach R. Eleasar bar R. Zadok: ‚Erhöre das Geschrei deines Volkes Israel und erfülle bald‘ usw. Nach andern: ‚Viel sind die Bedürfnisse deines Volkes Israel, gering ihr Wissen. Möge es wohlgefällig vor dir sein, Herr, unser Gott, daß du einem jeglichen gebest, soviel er zu seinem Leben bedarf, und jeglichem Leibe das, was ihm mangelt. Gepriesen seist du, Herr, Erhörer des Gebets‘.“ || [4] Die Ableitung von ἡ ἐπιοῦσα (der nächste Tag) gibt den

Ausleger doch ziemlich allgemein[1] darin einig, daß gemeint ist „das für den täglichen Bedarf hinreichende Brot".

Lightfoot (und nach ihm Hamburger) zitiert hier das (S. 77 Anm. 3 wiedergegebene) kurze Notgebet („Viel sind die Bedürfnisse .... Leben bedarf"), das aus dem Anfang des 2. Jahrhunderts nach Chr. stammt. — Rodrigues-Friedemann führen (S. 35) falsch ein Wort Hillels an, das, wenn es wirklich lautete „Gott sei gesegnet jeglichen Tag für das tägliche Brot, das er uns gibt" — ein Gebet sein könnte, das Jesus gekannt hätte. Es handelt sich aber an der in Frage kommenden Thalmudstelle (Bezah 16a) gar nicht um ein Gebet, sondern Hillel zitiert einfach den Spruch (Ps. 68, 20): „Gepriesen sei Gott Tag für Tag" (der sich an sich gar nicht auf Nahrung bezieht) als Rechtfertigung dafür, daß er etwaige Leckerbissen nicht bis zum Sabbath aufhob, wie Schammai zu Ehren des

---

gegen 6, 34 streitenden Sinn: Gib uns heute unser Brot für morgen (damit wir uns — so mißdeutet Ligthfoot — gemäß 6, 34 nicht um den anderen Morgen zu sorgen brauchen)! Ähnlichen nicht passenden Sinn geben die Deutungen „panis succedaneus" (לֶחֶם תָּמִיד) oder „sicheres Brot" (ל׳ נֶאֱמָן), die Taylor (p. 126 f.) durch späte Gebetsformeln zu stützen sucht; 6, 34 verbietet jedes Besorgtsein in materieller Hinsicht über den heutigen Tag hinaus, so daß schon die Bitte, uns heute auch für die Folgezeit sicheres Brot zu geben, einen Mangel an dem geforderten Gottvertrauen darstellen würde, ganz abgesehen davon, daß diese Deutungen das „unser" nicht berücksichtigen (denn was ist unser für die Folge sicheres Brot, das uns heute werden soll?). Dasselbe gilt von des Lukas (10, 3) mißglücktem Ersatz-Versuche καθ' ἡμέραν und Wünsches Vorschlag יום ביומו. Besser ist ל׳ חֻקֵּנוּ (Del. NT) nach Spr. 30, 8, was man immerhin (Del., Ztschr. f. luth. Th. 1876, S. 403) mit „unser nach dem Bedürfnis bemessenes Brot" übersetzen kann. Möglich, daß Jesus auf die Proverbienstelle angespielt hat. Das griechische ἐπιούσιος entbehrt freilich ganz des Begriffs „bemessen, bestimmen". Wie ὁ ἐπιών der ist, der einem eben gerade in den Weg kommt, τὸ ἐπιόν das, was einem eben gerade beifällt, so bezeichnet ὁ ἄρτος ἡμῶν ὁ ἐπιούσιος „unsre Nahrung, wie sie eben gerade auf uns entfällt", was eben der heutige Tag gerade gibt und Gott uns schenken will. Es genügt, daß Gott unsere materielle Notdurft stillt; mehr Denken hieran ist die materielle Frage nicht wert. Am einfachsten gibt den erforderlichen Sinn Salkinson mit לֶחֶם צָרְכֵּנוּ (Brot unsrer Notdurft) wieder.

[1] Abgesehen von der spiritualistischen Erklärung von „Brot" (vgl. Luk. 14, 15; Joh. 6, 32 ff.); zu dieser vgl. Hieronym. in Mt. 6, 11: „In evangelio, quod appellatur secundum Hebraeos, pro supersubstantiali

Sabbaths pflegte, sondern an dem Tage aß, wo er sie bekam; er meint also einfach, nicht nur am Sabbath, sondern alle Tage ehre man Gott, wenn man seine guten Gaben mit Dank verzehre. — Über die von Nork, Hamburger, Wünsche u. a. betreffs des „Sorgens für den andern Morgen" schon hier angeführten rabbinischen Stellen vgl. unten zu v. 31 u. 34.

Mt. 6, 12. Und vergib uns usw. Die von Hamburger absichtlich ungenau (von Nork etwas besser) hierzu angeführte Mischnah-Stelle (Joma VIII, 9 = 85b) lautet: „Die Vergehungen eines Menschen gegen Gott sühnt der Versöhnungstag; aber die Sünden eines Menschen gegen seinen Nächsten sühnt der V. nicht eher, als bis er seinen Nächsten versöhnt hat." Das würde allenfalls als ähnlicher Gedanke zu Mt. 5, 22 ff. passen. Die Mischnah sagt, daß bei Verschuldungen gegen den Nächsten zur völligen Tilgung der Versöhnungstag allein nicht genügt, sondern auch noch die Verzeihung des Verletzten erforderlich ist, ebenso wie auch bei Beschädigungen das Schmerzensgeld nicht genügte (vgl. zu 5, 38), sondern noch Vergebung des Verletzten zur völligen Erledigung der Sache nötig war. Jesus sagt aber mitnichten, Gott möge uns unsere Verschuldungen in dem Maße vergeben, wie wir die Verletzten wieder mit uns versöhnt hätten, also wie uns bereits von den Menschen vergeben worden sei, sondern vielmehr in dem Maße, wie wir den Menschen vergeben hätten, die uns verletzt haben. Die Mischnah redet von der Besänftigung unsrer moralischen Gläubiger, Jesus von der Versöhnlichkeit gegen unsre moralischen Schuldiger! — Ferner stellt Jesus unsre Vergebungs-Bereitschaft als Bedingung (und Maßstab) für das Vergebenwerden aller unsrer Sünden hin; nach der Mischnah werden die Sünden gegen Gott (ganz unabhängig von dem Maße unserer Versöhnungserfolge bei Menschen) durch den Versöhnungstag eo ipso gesühnt. — Es ist wohl klar, daß diese von Jesu Meinung grundverschiedenen mischnischen Sätze nicht seine Quelle sein konnten, selbst wenn sie in seine Zeit hinaufreichten. — Das von Rodrigues-Friedemann aus Megillah 28a (ungenau) ge-

---

pane reperi mahar [מחר], quod dicitur crastinum, ut sit sensus: panem nostrum crastinum i. e. futurum da nobis hodie." Derselbe in Ps. 135: „In hebraico evangelio secundum Matthaeum ita habet: ‚Panem nostrum crastinum da nobis hodie', hoc est: panem, quem daturus es in regno tuo [Luk. 14, 15], da nobis hodie." (Mitteilung v. Prof. Strack.)

brachte Zitat lautet richtig: „Raba hat gesagt: Wer gegen seinen Nächsten nachsichtig ist, gegen den ist man es ebenfalls; denn es heißt (Micha 7, 18): ‚Schuld vergebend und Missetat erlassend‘, d. h. Wem vergibt er (Gott) die Schuld? Dem, der Missetat (Verletzungen) erläßt [vergibt].“ Raba aber lebte im 4. Jahrh. n. Chr.! — Die von Taylor aus jer. Berachoth IV, 2 angeführten Privatgebete späterer Rabbinen geben nur den Gedanken wieder, daß wir gut gegen unsre Nächsten und auch diese gut gegen uns handeln möchten[1]!

Eher wäre an alttestamentliche Stellen wie Sirach 28, 2 als Quellen zu denken, insofern hier geboten wird, dem Nächsten die uns von ihm zugefügte Kränkung zu vergeben; dann würden uns, wenn wir bäten (oder beteten), unsere Fehltritte auch „gelöst“ (vergeben) werden. Ähnlich ist dies ja v. 14 gesagt; hier jedoch scheint mir betont zu sein, daß Gott uns genau in dem Maße, wie wir die uns zugefügten Verletzungen vergeben, unsere Sünde vergebe.

Mt. 6, 13a. Und führe uns nicht in Versuchung. — Nork, Wünsche, Hamburger, Taylor (S. 127) u. a. zitieren hier als „Morgengebet“ das thalmudische tägliche Nachtgebet (vor dem Einschlafen) Berachoth 60b: „Wer schlafen geht, sage: ... Bringe mich nicht in Sünde, Schuld, Versuchung oder Verachtung, und laß den guten Trieb in mir zur Herrschaft kommen und nicht den bösen“ usw. Formulierte tägliche Gebete kommen aber (vgl. Hamburger selbst RE II, 803, Elbogen S. 9) erst nach Jesu Zeit vor (genauer: nach der Tempelzerstörung, vgl. S. 77)! Gar nicht passend ist die schon von Scheidt (Meuschen S. 69) beigebrachte Stelle Sanhedrin 107a: „Nach Rab Jehudah hat Rab (starb 247 n. Chr.) gesagt: Nimmer bringe der Mensch sich selbst in Versuchung“; denn Mt. 6, 13 ist doch von Gott die Rede.

Mt. 6, 13b. Sondern erlöse uns von dem Übel. — Wenn hier ὁ πονηρός (der Böse = Satan) gemeint wäre, dann müßte dies wohl auch 5, 39 der Fall sein, wo aber (s. S. 58) unbedingt nur an das Böse (Verletzung, Kränkung usw.) gedacht ist; vgl. zu v. 13c. Die Privatgebete Rabbis[2] (um 200; bei

---

[1] Wünsches Zitat aus Schemoneh-esreh ist später (s. o. S. 76, Anm. 3) und redet nicht von unserem Vergeben. Auch die zwei anderen, ebenfalls späteren Zitate (Aboth III, 20: Akiba!) tun das nicht. ||

[2] Berachoth 16b: „Wenn Rabba sein (allgemeines) Gebet beendet hatte,

Nork S. 45) und des R. Alexandrai[1] (3. Jahrh.; bei Taylor S. 128) können unmöglich Quellen dieses Verses sein; noch weniger natürlich das von Wünsche angeführte viel spätere Sabbathgebet[2].

Mt. 6, 13c. Denn dein ist das Reich usw. — Mit Unrecht ist die Echtheit dieser „Doxologie“ verdächtigt worden, weil Lukas (c. 11) sie nicht hat. Ihr organischer Zusammenhang mit der 7. Bitte ist für mich bezeugt durch Paulus, der 2. Tim. 4, 18 ebenfalls an den Gedanken der Erlösung von allem Übel (ἀπὸ παντὸς ἔργου πονηροῦ, מִכָּל־דָּבָר רַע) die Begriffe βασιλεία ἐπουράνιος (מַלְכוּת שָׁמַיִם) und δόξα (כָּבוֹד) anschließt und auch mit ἀμήν endigt. Unverkennbar ist ein Anklang an Davids letztes Gebet (1. Chron. 29, 10 f.): „Gelobt seist du, Jhvh, ... von Ewigkeit zu Ewigkeit. Dein, Jhvh, ist die Majestät (הַגְּדֻלָּה) und die Kraft (הַגְּבוּרָה) und die Herrlichkeit (הַתִּפְאֶרֶת)“ usw. Wenn Hamburger auf den der Doxologie des Vaterunsers ähnlichen Schluß des (allgemeinen) Gebetes Alenu (עלינו) hinweist, so sollte er nicht unterlassen zu sagen, daß dieses erst um 240 nach Chr. entstanden ist! (Zunz, Gottesd. Vortr.[2] 38b; Dalman S. 82.) — Wenn „eines der täglichen Abendgebete“ nach Wünsche (S. 98, Anm.) mit den Worten schließt: „Denn das Reich ist dein“, so vergißt W. ganz anzugeben, daß dies ein noch viel neueres Gebet ist. Der bei Lightfoot (p. 301 aus jer. Berachoth 13c zu I, 5) zitierte, von der Gemeinde z. Z. des Tempels gesprochene Schluß des Tempelgebets („Gepriesen sei der Name der Herrlichkeit seines Reiches in alle Ewigkeit“: ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד) lautet doch wesentlich von 6, 13c verschieden und wurde damals auch nicht

---

pflegte er noch zu sagen: Möge es dein Wille sein, Jhvh, unser Gott und Gott unsrer Väter, mich zu erlösen von Frechen und Frechheit, von bösem Menschen, bösem Geschick, bösem Trieb, bösem Genossen, bösem Nachbar, von Satan dem Verderber, von hartem Gericht und von hartem (Prozeß-)Widersacher, sei's Israelit oder Nichtisraelit.“ — Hier ist alles zur Auswahl da: πονηροί, πονηρόν und ὁ πονηρός!

[1] Berachoth 17a: „Wenn R. Alexandrai sein Gebet beendet hatte, pflegte er zu sagen: ... Möge es dein Wille sein, daß du uns erlösest vom Sauerteig (bösen Triebe) und vom Joch der Fremdherrschaft, und daß wir uns bekehren, deines Willens Gesetze zu befolgen mit ganzem Herzen.“ (Hier ist nicht einmal der Ausdruck „Übel“ angewandt.) ‖

[2] Daß der 7. Absatz von Schemoneh-esreh, den W. ebenfalls zitiert, später ist, ergibt sich aus dem oben zu 6, 9b Gesagten. Übrigens

bei einem täglichen, sondern nur bei einem besondern Festgebete angewandt[1]. Die I. Chron. 29, 10 und Mt. 6, 13c vorkommende vollere Formel „von Ewigkeit zu Ewigkeit“ (aber ohne „Amen“, siehe im folgenden!) wurde nach Berachoth IX, 5 erst gebraucht wegen der Sektierer (מינים). — Amen als Schluß eines eigenen Gebetes ist erst von Jesus eingeführt; die Juden sprachen es nur als Antwort auf einen von einem anderen gesprochenen Segen außerhalb des Tempelgottesdienstes[2], wie noch heute jeder Katholik auf den Segen „Gelobt sei Jesus Christus“ antworten wird: „In Ewigkeit. Amen!“

Mt. 6, 14. Denn so ihr den Menschen. — Der auffallend ähnliche Satz (Massècheth Dèrech èrez sutta VIII, 4)[3]: „Wer die ihm zugefügte Unbill vergibt, dem vergibt auch Gott seine Sünden“ (Wünsche S. 89), stammt erst von Rabba (starb 331 nach Chr.)! — Pesachim 113b (Wünsche a. a. O.) bietet keine genügende Parallele und ist später. Das gilt auch von Baba kamma VIII, 7, zu v. 15, der übrigens nur die ergänzende negative Fassung von v. 14 ist.

Mt. 6, 16 ff. Gottes Erbarmen suchte man außer durch Beten auch durch Fasten zu erringen, ja zu erzwingen[4]. (Dies der Zushg. mit dem Vorhergehenden.) Wie das Gebet (6, 5), so wurde auch das Fasten von manchen Heuchlern benutzt zum Prahlen mit ihrer Frömmigkeit. Das Unterlassen höflichen Grußes auf der Straße war nach Thaanith I, 6 nur bei dem wegen Wassermangels behördlich angeordneten Fasten geboten; diese Heuchler aber gingen voll Scheinheiligkeit auch bei andern (öffentlichen und selbstauferlegten Fasten) trübe und gebückten

---

kommt auch da nur die Bitte um Erlösung vom „Elend“ (der Zerstreuung, nicht vom Übel) vor, die nur nach der Zerstörung Jerusalems entstanden sein kann, da Sch. e. in Palästina seinen Ursprung hat.

[1] Nach Joma VI, 2 (66a) sprachen Priester und Volk diese Formel lediglich am Versöhnungstage, so oft im Gebete des Hohenpriesters der Name יהוה („Jahweh“) vorkam, indem sie niederfielen. — Später sagte man sie auch leise nach dem ersten Satze des (privaten) Schma-Gebetes, doch erst im 2. Jahrh. (Pesachim 56a)! || [2] jer. Berachoth 13c, Berachoth IX, 5. || [3] Ebenso Megillah 28a, Joma 23a. || [4] Vgl. Thaanith 16a: „Wir beteten im geheimen und wurden nicht erhört; nun wollen wir uns öffentlich (durch die Fastenzeremonien) demütigen.“ Ja, man suchte angeblich sogar Gott durch Inhumanität gegen Tiere zur Barmherzigkeit gegen die Menschen zu nötigen: „Man sperrte das (alte) Vieh für sich und seine Jungen für sich ein und sprach (wenn beides

Hauptes[1] vor sich hinblickend und, um nicht grüßen oder Grüße erwidern zu müssen, ihr Antlitz verhüllend[2] umher. Mit unverblümter Deutlichkeit nennt Josua ben Chananjah (Ende des 1. Jahrh. n. Chr.) solche scheinheiligen Übertreiber von Kasteiungen „Pharisäer“[3]. Jesus verwirft nicht nur diese offenbare Scheinheiligkeit, sondern jede äußere Kennzeichnung der Tatsache, daß man faste, obwohl das rabbinische Zeremoniell dergleichen, wie z. B. Unterlassen des Waschens und Salbens (Parfümierens), für alle Fasten (Thaanith l. c.), zumal für das des Versöhnungstages (Joma VIII, 1) vorschrieb. Wenn ein Jünger durch seine Gemütsstimmung zum Fasten veranlaßt wird (denn sonst sollen sie es nicht tun, vgl. Mt. 9, 14 f.), so soll er dies nicht nur den Leuten nicht durch Äußerlichkeiten kundmachen, sondern im Gegenteil sich gerade salben und waschen, so daß die Leute sein Fasten gar nicht merken. Es ist genug, daß Gott es weiß, der ja auch weiß, ob wahre innere Bußstimmung dem Fasten zugrunde liegt. Wenn eine dieser Anschauung ähnliche Gesinnung in Genesis rabba c. 74 von R. Levi dem Patriarchen Jakob zugeschrieben wird (Nork S. 45 f.)[4], so ist wohl zu bemerken, daß R. Levi im 3. Jahrh. nach Chr. lebte! Wünsche, der (S. 91) zu v. 17 den Thaanith 16a überlieferten angeblichen Brauch zitiert — daß beim Regenfasten ein „Alter“ oder „Weiser“ oder „Hochgewachsener“ dem Volke habe sagen müssen: „Brüder, nicht Sack und Fasten,

---

nach einander schrie): Herr der Welt, wenn du dich nicht über uns erbarmst, so erbarmen wir uns auch nicht über diese.“ (Daselbst.)

1) Sotah 22b. ‖ 2 Das ist wohl in erster Linie mit ἀφανίζουσι gemeint, sodann vielleicht auch die fahle Farbe des Gesichts durch übermäßiges Fasten (Sotah 12a). ‖ 3 Sotah III, 5 und jer. 19a. Da auch die „sehr alte“ (Elbogen S. 23) Barajtha jer. Berachoth 14b zu IX, 5 und jer. Sotah 20c zu V, 3 von „scheinheilig mit ihrer Frömmigkeit prahlenden Pharisäern“ redet und schon vor Jesus der König Jannai (Sotah 22b) vor „gefärbten“ (scheinheiligen, heuchlerischen) Pharisäern warnt, ist Elbogens Ansicht (S. 7, vgl. oben Einl. S. 7): die sich in Jesu scharfer Kritik des Pharisäismus kundgebende Stimmung gegen die Pharisäer passe nicht in seine wirkliche Lebenszeit, sondern erst ins 2. Jahrh., hinreichend wunderlich zu nennen. ‖ 4 „Daheim weinte er (um Josephs vermeintlichen Tod); ging er aber aus, so salbte er sich, aß und trank. Warum verbarg er seine Kasteiung? Gott hat geantwortet: Wenn er seinen Kummer auch (vor den Leuten) verborgen hat, so will ich ihn doch der Welt offenbar machen“ (indem ich die Sache

sondern Buße und gute Werke tun's!" — übersieht, daß damit, so schön dies gesagt ist, doch keineswegs die äußere Trauererscheinung verworfen wird, wie Jesus es ausdrücklich tut. Schekalim III, 2, von W. zu v. 18 zitiert, bietet nicht einmal eine Parallele, da dort weder von Fasten noch von ähnlichem, sondern davon die Rede ist, daß man beim Eintreten in die Tempelschatzkammer nicht so gekleidet sein solle, daß man den Verdacht erregen könne, man habe sich dort Geld einstecken können. Das paßt doch gar nicht[1]!

Mt. 6, 19ff.[2] Schätze im Himmel. — Nicht als „Quelle", wie Nork (S. 46) und andere, wohl aber als auffallende spätere rabbinische Parallele darf man die bekannte Legende (jer. Peah 15c zu I, 1; b. Baba bathra 11a)[3] von dem Könige

---

dem Moses offenbare, damit er es weiter überliefere). — Das sieht beinahe aus, wie eine mißverständliche Anwendung von v. 18 Ende: „Und dein Vater, der ins Verborgene sieht, wird dir's vergelten öffentlich!"

[1] Auch die zu v. 16 nach Wünsche nicht ganz richtig zitierten Stimmungsworte späterer Rabbinen, die sich gegen das Fasten überhaupt richten (Thaanith 11a: „Samuel [3. Jahrh.; nicht „R. Samuel"!] sagte: Wer fastend dasitzt, wird ein Sünder genannt"; Nedarim 77b heißt jeder Gelobende „ein Sünder", das Geloben des Fastens ist nicht speziell erwähnt!), passen nicht, da Jesus hier das Fasten, wie oben gezeigt, nicht absolut verwirft. ‖ [2] Nachdem Jesus von 6, 1 an von denen gesprochen, die da glauben, ohne die rechte Gesinnung Gott wohlgefallen zu können, wendet er sich gegen die, die da wähnen, mit schlechter Gesinnung (Mißgunst wider die Menschen, Mißtrauen gegen Gott) Gottwohlgefälligkeit vereinen zu können. Den selbstgefällig Frommen stehen die selbstsüchtig Unfrommen gegenüber, den echter Liebe baren Wohltätern die direkt lieblosen Geizigen, den echter Andacht baren Betern die direkt an Gottes Allmacht und Fürsorge zweifelnden Kleingläubigen. Den Übergang zu den mißgünstigen Geizigen bilden die scheinheiligen Faster, die zwar die beim Fasten üblichen Almosen geben (Berachoth 6b), aber es nicht gern tun, ja aus Geiz so lange wie möglich damit zögern, vielleicht bis zu einem neuen Fasten (Sanhedrin 35a). ‖ [3] Ich gebe hier die etwas ausführlichere, sachlich mit der palästinischen übereinstimmende Version in Baba bathra: „Unsere Rabbinen haben überliefert: Der König Monobaz verteilte zur Zeit von Hungersnot seine und seiner Vorfahren Schätze [jer.: an die Armen]. Da taten sich seine Brüder und seine übrigen Verwandten väterlicherseits zusammen und hielten ihm vor: ‚Deine Väter haben Schätze gesammelt und damit die ihrer Väter noch vermehrt; du aber verschwendest sie!' Er erwiderte:

Monobaz(os)[1] von Adiabene in Assyrien zitieren. Da dieser aber erst 36 n. Chr., also mindestens 3 Jahre nach Jesu Tode, nebst seiner Mutter Helena und seinem Bruder Izates zum Judentum übertrat, ist es schon an sich unwahrscheinlich, daß Jesus oder ein anderer in Palästina schon vorher von ihm und seinen angeblichen Äußerungen vernommen, und daß er sie bereits am Anfang seiner Lehrtätigkeit verwendet haben sollte. Zudem wurde Monobazos „König" erst im Jahre 61[2], und in Baba bathra wird doch jener Vorfall in seine Regierungszeit verlegt. Auch Bacher[3] I, 25 setzt ihn erst in die Zeit nach Jesu Tode. —

‚Meine Väter haben Schätze unten (auf Erden) gesammelt, ich aber sammle Schätze oben', wie es heißt (Ps. 85, 12): Daß Treue auf Erden wachse und Gerechtigkeit vom Himmel schaue. ‚Meine Väter haben Schätze gesammelt an einem Orte, wo Menschenhand darüber Gewalt hat, ich aber an einem Orte, wo Menschenhand nicht Gewalt darüber hat', wie es heißt (Ps. 89, 15): Recht und Gerechtigkeit sind deines Thrones Stütze. ‚Meine Väter haben gesammelt, was keine Früchte trägt, ich aber, was Früchte trägt', wie es heißt (Jes. 3, 10): Sprechet zu dem Gerechten (צדיק; צדקה Almosen), daß es ihm gut gehe; denn die Frucht ihrer Werke werden sie essen. ‚Meine Väter haben Mam[m]on (ממון, irdisches Gut) gesammelt, ich aber Seelenschätze', wie es heißt (Spr. 11, 13): Die Frucht des Gerechten ist ein Baum des Lebens, Seelen erwirbt der Weise. ‚Meine Väter haben für andre (die Nachkommen) gesammelt, ich aber habe (gerade durch mein Almosengeben) für mich gesammelt', wie es heißt (5. Mos. 24, 13): Und dir wird es zur Gerechtigkeit (Almosen) sein vor dem Herrn, deinem Gotte. ‚Meine Väter haben für diese Welt gesammelt, ich aber für jene Welt', wie es heißt (Jes. 58, 8): Und deine Gerechtigkeit (Almosen, Wohltätigkeit) wird vor dir hergehen, und die Herrlichkeit des Herrn wird dich zu sich nehmen." — Ganz ähnlich Thosaptha Peah IV, kürzer Pesiktha rabbathi c. 25.

[1] Joma III, 10 (37a) wird von ihm berichtet: „König Monobaz ließ alle Handhaben der am Versöhnungstage zu benutzenden Geräte aus Gold machen." Wenn es wahr sein sollte, daß das jüd. Jargon-Wort „Mumpitz" von מונבז (Munbas = Monobazos) abzuleiten wäre, müßten wohl den Neueren die Berichte über M. einigermaßen märchenhaft vorgekommen sein. || [2] Nach dem Tode seines Bruders Izates. || [3] Bacher erwähnt (entgegen seiner sonstigen Gewohnheit) unsern Vers nicht, sondern sagt nur, daß in des M. Antwort „Sätze aus Deuteronomium und den Psalmen, aus Jesaja und den [einem] andern Propheten vorkommen." Sicherlich sind aber die Bibelzitate erst später hinzugefügte Glossen; das geht nicht sowohl aus kleinen Abweichungen ihrer Anführung in den verschiedenen Quellen, als vornehmlich aus dem Um-

Die in Exod. rabba c. 31 (Wünsche S. 92)[1] erwähnten „Schätze des Paradieses" sind doch nicht solche, die die Gerechten selbst gesammelt haben, sondern die für sie von Gott bereitgehaltenen himmlischen Belohnungen! Eher passen die Zitate aus Peah I, 1 und Aboth VI, 9, wo im 2. Jahrh. nach Chr. gute Werke und Gelehrsamkeit als Güter genannt werden, von denen man schon in dieser, noch mehr aber in jener Welt Vorteil habe. Jesus indessen scheint mir nur solche Schätze zu meinen, die in jener Welt von Wert sein werden, und damit meint er doch wohl nicht die Werke selbst, sondern die edlen Gesinnungen, aus denen erst wirklich gute Werke hervorgehen. In ähnlichem Sinne meinte (Schabbath 105b) Ende des 2. Jahrh. nach Chr. Bar Kappara, daß Gott die über einen verstorbenen Redlichen vergossenen Trauer-Tränen zähle und „in seine Schatzkammern lege".

Mt. 6, 22f. Mit Auge ist hier das Auge der Seele gemeint, das als ὀφθαλμὸς ἁπλοῦς (עַיִן יְשָׁרָה „gerades, ehrliches Auge", vgl. Spr. 4, 25; oder עַיִן טוֹבָה „gutes Auge" bei den Rabbinen) wohlwollend, als ὀ. πονηρός (עַיִן רָעָה „böses Auge" bei d. R.) mißgünstig auf den Nächsten blickt. Dieses Seelenauge wird Licht des Leibes (d. h. des ganzen Menschen, vgl. Röm. 7, 24) genannt, vielleicht in Anlehnung an Spr. 20, 27: „Die Seele des Menschen ist eine Leuchte des Herrn". Schabbath 30b (Wünsche S. 93f. ohne Autor), wo dieser Spruch ebenfalls zitiert ist, stammt von Rab, der 247 nach Chr. starb! Die lediglich der Terminologie von ע' טובה und ע' רעה dienenden Zitate Wünsches stammen sämtlich von Rabbinen nach Chr. (Baba bathra 75a, bei W. autorlos, von R. Chanina aus dem 2. Jahrh. n. Chr.); Joma 39a paßt überhaupt nicht!

---

stande hervor, daß sie (wie jeder Unbefangene sich überzeugen kann) meist erst sehr künstlicher Umdeutung bedürfen, um einigermaßen zu passen. Außerdem erscheint so profunde Schriftkenntnis und Erfahrung in der rabbinischen Zitierungsmethode bei einem fernen Barbarenkönige einigermaßen wunderbar; viel natürlicher klingt es, wenn wir Apgesch. 8, 28 lesen, wie der Kämmerer der äthiopischen Königin (Kandake) mit seiner Lektüre des Jesaja nicht recht zuwege kommen konnte, obgleich er doch wohl Jude war.

[1] „In dieser Welt leben die Ungerechten in Ruhe und Wohlstand, die Gerechten aber in Dürftigkeit; wenn indessen einst der Herr den Gewissenhaften die Schätze des Paradieses (אוצרות גן עדן) erschliessen wird, werden die, welche sich von Zinsen und Wucher gemästet haben,

Mt. 6, 24. Mamon (מָמוֹן, מָמוֹנָא) ist im Hebr. und Aram. stets Appellativ (Geld, Habe, irdisches Gut), nie Eigenname eines Götzen. Die von Wünsche (S. 94) gebrachten (späteren) Zitate illustrieren treffend den scharfen Gegensatz zwischen Jesus und den Rabbinen. Jene meinten (und W. glaubt ihnen Recht geben zu dürfen), daß neben der Wertschätzung irdischen Besitzes die Liebe zu Gott sehr wohl bestehen könne; Jesus leugnet das geradezu. Das der Ansicht Jesu konformere Zitat aus Aboth (VI, 4) stammt erst aus dem 2. Jahrh. nach Chr. und besagt auch nur allgemein, daß ein eifriger Gelehrsamkeitsbeflissener auf irdisches Wohlleben verzichten müsse.

Mt. 6, 25. Wünsches Zitate (S. 95) gehören alle dem 2. Jahrh. nach Chr. an!

Mt. 6, 26. Vögel. — Die hierzu meist angeführte schöne Stelle Kidduschin IV, 14 (82a): „Hast du je ein Vieh oder einen Vogel ein Gewerbe treiben sehen? Und dennoch nähren sie sich ohne Sorgen. Und sie sind doch nur geschaffen, mir zu dienen; ich aber ward geschaffen, meinem Schöpfer zu dienen. Da sollte ich mich doch ohne Sorgen nähren können? Allein meine Taten waren schlecht, und dadurch habe ich meine Ernährung mühselig gemacht" — stammt erst von R. Simeon ben Eleasar aus dem Ende des 2. Jahrh. nach Chr.!

Mt. 6, 28. Der Ausspruch Rab's (Erubin 54a; Wünsche S. 96) von den blühenden und verwelkenden „Kräutern des Feldes", der übrigens mehr an Ps. 90, 5f. erinnert, stammt aus dem 3. Jahrh. nach Chr.!

Mt. 6, 29. R. Jochanans Wort „Eine Mahlzeit (!) wie zu Salomos Zeit" (Baba mezia VII, 1; Wünsche S. 96) stammt aus dem 2. Jahrh. nach Chr.!

Mt. 6. 30. Kleingläubige. — Der Ausspruch: „Wer noch einen Bissen in seinem Korbe hat und (dennoch) sagt: Was werde ich morgen essen? — der gehört zu den Kleingläubigen", stammt nach Sotah 48b von R. Elieser dem Großen, nach Mechiltha zu 2. Mos. 16, 4 (ed. Friedm. p. 47b) von R. Eleasar aus Modiim (beide im 2. Jahrh. n. Chr.). — Die beiden andern Zitate Wünsches besagen nichts zu v. 30.

---

mit ihren Zähnen ins Fleisch beißen und sagen: Ach wären wir doch Tagelöhner, Lastträger oder Knechte gewesen, so erginge es uns jetzt besser!" (W. ist zu diesem Zitat wohl durch die Erwähnung des Wuchers verleitet worden.)

Mt. 6, 32. Die Heiden. — Daß Jesus hierbei nicht an die „Babylonier, Meder und Perser“ gedacht hat (wie Wünsche S. 97 will), ist wohl klar. Die von W. zitierten Rabbinen des 3. Jahrh. (Kidduschin 72a) meinen mit den „Persern“ übrigens wohl die Römer (vgl. Joma 10a, wo auch die unzensierten Texte „Römer“ haben) und reden überhaupt nicht ausdrücklich oder lediglich von Heiden, da R. Levi die Palästiner mit Abtrittsdämonen, die babylonischen Gelehrten mit Engeln vergleicht.

Mt. 6, 33. Solches alles zufallen. — Die beiden allein passenden der Stellen Wünsches (S. 97 f.) aus Berachoth 35b (Rabba bar bar Chanah) und Abodah sarah 19a (R. Abdimi bar Chama) gehören dem 4. Jahrh. nach Chr. an und reden zudem von Glück in Geschäften und Befriedigung aller Wünsche, während Jesus nur von der dringendsten Notdurft des Lebens spricht.

Mt. 6, 34. Sorget nicht ... Plage habe. — Anlehnung an den Sanhedrin 100b überlieferten Spruch des Ben Sira (Sirach): „Sorge nicht um das Morgen“ (dort aber andere Begründung: „denn vielleicht findet dich das Morgen nicht mehr am Leben, und du hast dich dann um eine Welt bekümmert, die dich nichts mehr angeht“); der Ausspruch Hillels Beza 16a hat, wie oben (S. 78) gezeigt, ganz andern Sinn. — Berachoth 9a דייה לצרה בשעתה bedeutet etwas anderes als v. 34 fin. Gott sagt zu Moses, er werde auch unter der Fremdherrschaft mit Israel sein; darauf Moses: „Es ist genug an der Not zu ihrer Stunde“, d. h. wir denken jetzt nur an die gegenwärtige Not, hilf uns nur erst von dieser. Gott aber antwortet, Moses solle von Gottes zukünftiger Hilfe dennoch schreiben. Sotah IX, 12 (Wünsche S. 98) paßt noch viel weniger: „Seit der Tempelzerstörung (!) gibt es keinen Tag, der nicht Ungemach brächte“; der Satz stammt aus dem Munde des R. Josua ben Chananjah, der im Anfang des 2. Jahrh. nach Chr. lebte.

Mt. 7, 1. Richtet nicht. — Aboth I, 6 und II, 6 (Wünsche S. 99) empfehlen nachsichtiges Beurteilen des Nächsten, doch ohne den Gedanken, der Richtende werde ebenso wiedergerichtet werden. Wünsches Nachträge (S. 370) aus b. Berachoth und jer. Chagigah reden überhaupt nur von Ehrbeleidigungen. Rosch ha-schanah 16b („Wer seinen Nächsten verurteilt, wird zuerst bestraft“) ist auch nicht ganz dasselbe und stammt erst aus dem 2. Jahrh. nach Chr. von R. Isaak.

Mt. 7, 2. Mit dem Maße. — Fast genau so Sotah I, 7:

„במדה שאדם מודד מודדין לו, Mit dem Maße, mit dem der Mensch mißt, mißt man ihn.“ Doch ist dieser Satz dort erst einführender Zusatz des Mischnah-Autors (um 200 n. Chr.) zur Erläuterung der das ehebrecherische Weib treffenden Strafen [1], also später als Jesus. Vielleicht hieß es schon so in der (der jetzigen Mischnah z. Teil zugrunde liegenden) Mischnah des R. Meïr [2]; denn Sanhedrin 100a [3] heißt es ausdrücklich: „R. Meïr hat gesagt: Mit dem Maße“ usw. R. Meïr aber lebte im 2. Jahrh. nach Chr.! Schabbath 127b („Wer seinen Nächsten günstig beurteilt, den beurteilt man auch günstig“) gibt ähnlichen Sinn, stammt aber erst aus späterer Zeit (vgl. S. 65); ganz ähnlich mit dieser Stelle Megillah 28a Raba (3. Jahrh. n. Chr.), der Megillah 12b auch „Mit dem Maße“ usw. anwendet.

Mt. 7, 3ff. Splitter, Balken im Auge. — Fast dasselbe [4],

---

[1] A. a. O. (= 8b): Die Ehebrecherin „schmückte sich zur Sünde, darum läßt Gott sie verunzieren; sie entblößte sich zur Sünde, darum läßt Gott sie entblößen“ usw. || [2] Vgl. Strack, Einl. V, § 5, Abs. 3 (2. und 3. Aufl. S. 60). || [3] Ebenso Sotah 8b: „R. Meïr sagte: Woher läßt sich beweisen, daß mit dem Maße“ usw. Diese Art der Anführung des Satzes zeigt, daß R. Meïr ihn nicht erst geprägt, sondern schon vorgefunden hat. Die darauf angeführte Beweisstelle (Jes. 27, 8) enthält ihn nicht, sondern wird von M. erst so gedeutet. || [4] Das Bestreben von Samuel Edels (Wünsche, S. 101, Anm.) und andern, als ursprüngliche Lesart שִׁינֶיךָ (aus „deinen Zähnen“) statt עֵינֶיךָ (deinen Augen) zu erweisen, ist m. E. durchsichtig genug, aber mißglückt. Daß im Thalmud anderweit ein „Splitter für die Zähne“ (Zahnstocher) erwähnt wird, ist ein ebenso schwaches Argument für die Notwendigkeit der Textänderung, als wollte man statt „Augenschmerzen“ überall „Zahnschmerzen“ sagen, weil diese auch erwähnt werden. Unsere Thalmud - Handschriften und -Ausgaben bieten ausnahmslos עֵינֶיךָ, ebenso Baba bathra 15b, wo der spätere R. Jochanan dasselbe sagt wie R. Tarphon. Wenn im Jalkut Ruth § 596 שיניך steht, so hat dieses spätere Werk (oder ein noch späterer in diesem Werke) die Lesart eben geändert, um die Ähnlichkeit mit Mt. 7, 3 zu verdecken. Die „Entstehungsgeschichte“ (Wünsche-Edels a. a. O.) der vermeintlichen Redensart vom „Spahn in den Zähnen“ ist wie die meisten ihrer Schwestern erst später ad hoc erfunden. Aber selbst wenn Tarphon שיניך gesagt hätte, könnte man mit Grund behaupten, er habe wahrscheinlich absichtlich den Wortlaut des (ihm ja als christliche Schrift bekannten) Evangeliums abgeändert, um nicht dessen Worte zu gebrauchen, wie denn ja auch bei anderen Rabbinen, die später sind als das Evangelium, dessen Worte etwas abgeändert sich finden. — Übrigens erkennen be-

allerdings nur dem Wortlaute nach[1], sagt Arachin 16b R. Tarphon (Ende des 1. Jahrh. n. Chr.), was bei diesem Gegner des Evangeliums[2] besonders interessant ist: „Es soll mich wundern, wenn es jetzt jemand gäbe, der Zurechtweisung annähme [oder: der es wagen dürfte, einen andern zurechtzuweisen], denn wenn (heute) einer zum andern sagen wollte: ‚Entferne den Splitter aus deinen Augen‘, so würde dieser ihm antworten: ‚Entferne den Balken aus deinem Auge‘!“ — Durch dieses fast wörtliche Zitat ist übrigens auch die Vermutung widerlegt, Jesus habe ursprünglich statt קֵיסָמָא (Splitter) und קוֹרָה (Balken) wohl gesagt: כִּסְנָא (Schmutz) und קִירָא (Harz,

---

sonnene jüdische Gelehrte wie Dérenbourg und Bacher (s. Bacher, Ag. d. Tan. I[1], 357, Anm. 3 = I[2], 351, Anm. 1) ohne weiteres an, daß hier eine „Analogie“ zu unserem Verse vorliegt, עֵינֶיךָ also im Thalmud das richtige ist. Wenn Bacher a. a. O. meint, die Worte von „denn wenn jemand“ an seien nicht von R. Tarphon, sondern erst von R. Jochanan (Baba bathra 15b) gesprochen, da sie in Siphra zu 3. Mos. 19, 17 (86b) und Siphrê zu 5. Mos. 1, 1 (§ 1) fehlten, so übersieht er, daß dort der bloße Vordersatz („Es soll mich wundern ... annimmt“, überhaupt nicht dem R. Tarphon, sondern dem noch früheren Eleasar ben Asarjah zugeschrieben wird! Dessen einfachen Satz hat T. eben erweitert, und zwar aus besonderem Grunde; vgl. nächste Anm.!

[1] Arachin l. c. geht der rabbinische Ausspruch voran, daß man seinen Nächsten, an dem man etwas Tadelnswertes sehe, sogar mehrmals zurechtweisen dürfe und müsse. Bitter meint R. Tarphon, in der Gegenwart wolle sich das niemand mehr gefallen lassen. Da handle man vielmehr (das ist der Sinn) nach dem heillosen (s. nächste Anm.) Evangelium und sage nach dessen Beispiel, wenn jemand zu uns spreche: „Nimm den Splitter aus deinem Auge“, grob: „Nimm den Balken“ usw. — Wenn R. Tarphons Ausspruch die „Quelle“ für Mt. 7, 3ff. sein sollte, so kämen wir zu dem unsinnigen Resultat, daß der (dann also wohl gar erst im 2. Jahrh. schreibende) Evangelist dem Herrn das als ernste Mahnung in den Mund legte, was er in seiner Quelle als freche Antwort bezeichnet fand! Jesu Wort ist offenbar das frühere, und mit Elbogens (s. o. S. 7) und anderer Lieblingsansicht, daß die im Gegensatz zu rabbinischer Denkweise stehenden Worte Jesu erst im 2. Jahrh. ihm fälschend und fälschlich zugeschrieben worden seien, ist es auch hier wieder nichts. || [2] Schabbath 116a sagt R. Tarphon, er würde die ihm etwa in die Hand fallenden (in der Landessprache geschriebenen) Evangelienschriften mitsamt den in ihnen vorkommenden heiligen Gottesnamen sicherlich verbrennen. Das Wort „Evangelium“ wird a. a. O. „Awen gillajon“ = Unheilsschrift oder „Awon gillajon“, = Sündenschrift

Pech — das durch seine Klebrigkeit das Auge noch viel mehr und dauernder am richtigen Sehen hindert)[1].

Mt. 7, 6. Heiliges und Hunde. Perlen und Säue. — Die von Scheidt (S. 74) erwähnte, Bechoroth 15a, Themurah 130b aus 5. Mos. 12, 15 gefolgerte Vorschrift der Rabbinen, Opfermahlzeitfleisch nicht den Hunden zu geben, ist doch etwas anderes als Jesu ethische Mahnung, heilige Dinge nicht vor Gottlosen zu erörtern, an Frevler nicht (an sich berechtigte) religiöse Weihegedanken zu verschwenden. (Steigerung der vorigen Abweisung unberechtigten Tadelns!) Bestand jenes rituale Verbot schon zu Jesu Zeit, so hat er es hier in geistigem Sinne auf das sittlich-religiöse Gebiet übertragen. — Perle als Bezeichnug für einen „schönen Gedanken" oder eine wertvolle Erkenntnis findet sich bei späteren Rabbinen allerdings vor (Baba bathra 123b; Jebamoth 92a und Makkoth 21b; Kidduschin 39b und Chullin 142a usw.); ebenso findet sich unter dem Namen דבר אחר (andre Sache) das Schwein erwähnt, aber (Berachoth 43a aus dem 4. Jahrh.) ohne Beziehung auf geistig Unempfängliche, lediglich als Beispiel eines „Gewohnheitstierchens"[2], und (Kidduschin 39b, Chullin 142a) als wirkliches Schwein. Der Ausdruck „Perlen vor die Säue werfen" kommt, soviel ich sehe, in der jüdischen Literatur erst in der mittelalterlichen Sentenzensammlung מִבְחַר הַפְּנִינִים (Perlenauswahl) c. 1 vor („Werft

---

gedeutet. Die zweite Deutung wird allerdings erst dem R. Jochanan (3. Jahrh. n. Chr.) zugeschrieben (erstere dem R. Meïr, 2. Jahrh. n. Chr.). Da aber R. Jochanan Baba bathra 15b R. Tarphons tadelnden Ausspruch Arachin 16b betr. „Splitter und Balken" einfach übernimmt (s. vorletzte Anm.), ist vielleicht auch bei jener Deutung R. Tarphon seine Quelle gewesen. — Vielleicht hat R. Tarphon das Evangelium wirklich in die Hand bekommen — sei es durch Zufall, sei es durch einen Judenchristen, der den Fanatiker belehren wollte — und er hat wohl, wie so mancher andre (vgl. m. Krit. Gesch. S. 81), wenigstens hinterdrein wissen wollen, was er verdammte; oder ein Judenchrist Gewordener, den er zurechtweisen wollte ob dieses „Makels", hat ihm gegenüber einmal Mt. 7, 5 zitiert.

[1] Kidduschin 70a („Wer andre eines Fehlers zeiht, hat ihn selber") stammt aus dem 3. Jahrh. und ist nur ähnlich, dgl. haben Baba mezia 59b, 107b und Sanhedrin 18a lediglich den allgemeinen Sinn „Kehre erst vor deiner Tür" und sind auch erst später (R. Nathan: Ende des 2. Jahrh. usw.). ‖ [2] Berachoth 43a: „Nach Mar Sutra bar Tobiah (4. Jahrh.) hat Rab (starb 247 n. Chr.) gesagt: ‚. . . Der heilige Gott hat

die Perlen nicht den Säuen vor, drängt die Weisheit keinem auf, der sie nicht zu schätzen vermag; denn die Weisheit ist kostbarer als Perlen, und wer sie nicht sucht, ist schlechter als ein Schwein“: אַל תַּשְׁלִיכוּ הַפְּנִינִים לִפְנֵי הַחֲזִירִים וכו׳).

Mt. 7, 7f. Bittet. — [Zusammenhang: Keine Selbstgerechtigkeit (v. 5), kein agitatorisches Vordrängen (v. 6), sondern alles vertrauensvoll von Gott erhoffen (v. 7), dem Allgütigen (v. 8ff.), nach seinem Beispiele alle Menschen lieben (v. 12), in ehrlicher Demut und mit treuem Bedacht nach seinem Willen handeln zu unsrer Seelenveredelung (v. 13—27).] Der wenigstens ähnliche Gedanke, daß Gebet mehr vermöge als sogar gute Werke (Berachoth 32b), stammt von R. Eleasar (ben Pedath, Ende des 3. Jahrh. n. Chr.), und bekanntlich wurde auch das Umgekehrte behauptet. Die Zitate des Inhalts, daß das Gebet des Gerechten Erhörung finde, sind zu allgemein und betonen nicht wie Jesus das demütige und freudige Vertrauen. — Suchet. Megillah 6b („Wer sagt: ‚Ich habe gesucht und gefunden‘, dem glaube“) bezieht sich erstens nicht auf das Suchen göttlicher Gnade, zweitens stammt es von R. Isaak (Ende des 2. Jahrh. n. Chr.). — Klopfet an. Megillah 12b („Mordechai klopfte (betend) an die Tore des Erbarmens, und sie wurden ihm aufgetan“) stammt nach dem ganzen Zusammenhange zeitigstens aus dem 3. Jahrh. n. Chr.[1]

Mt. 7, 9f. Stein. — Hierzu ist keine rabbinische Parallele zitiert. Eine römische, Seneca de beneficiis II, 7 („Verrucosus

---

bewirkt, daß jedem sein Handwerk [Beruf] gefällt‘. R. Papa (starb 375 n. Chr.) sagt: ‚In diesem Sinne sagen die Leute: Hänge einer „andren Sache“ [einem Schwein] einen Palmenkranz um den Hals, es tut doch nach seiner Art‘ [wühlt doch weiter im Kote].“

[1] Bacher (Ag. d. Tan. II, 540f.) führt aus Pesiktha 176a (vgl. Levit. rabba c. 21) folgenden Satz des R. Benajah (um 200 n. Chr.) an: „Stets vertiefe sich der Mensch in das Studium der Mischnahsammlungen; denn wenn er [dann] klopft, wird ihm geöffnet, sei es zum Thalmud (zur Halachah), sei es zur Haggadah.“ Der Sinn ist, wie B. richtig bemerkt, ein anderer (während des Studiums wird sich der Weg zu größerem Verständnis eröffnen), die Phrase selbst ist dieselbe wie Mt. 7, 8, nur daß die Midraschstelle viel jünger ist. — Ich leugne nicht, daß der Satz „Wer da klopft“ usw. ein schon vor Jesus geprägtes Sprichwort sein kann; jedenfalls ist es aber vor ihm in der jüdischen Literatur nicht nachweisbar. „Wer da suchet“ usw. könnte sich auf Spr. Sal. 8, 17 zurückbeziehen.

beneficium ab homine duro aspere datum panem lapidosum vocabat“), klingt an, ist aber später als Jesus; dieser bringt ein lebendiges Gleichnis, jener eine bloße Metapher. — Schlange; also ein noch bösartigeres Verfahren. Hierzu fehlt jede Parallele aus der Zeit vor Jesu.

Mt. 7, 11. Arg seid. — Die von Wünsche (S. 103) nach Norks Vorgange zitierte Stelle Genesis rabba c. 33 ist später und nicht konform. Es wird dort berichtet, daß R. Thanchuma (4. Jahrh. n. Chr.) im Hinblick auf einen Ehemann, der seiner geschiedenen Frau, ohne Verpflichtung hierzu, Subsistenzmittel gesandt hatte, Gott anruft, er, den die Schrift den Barmherzigen und Gnädigen nenne, solle diesem über seinen vormaligen Groll Herr gewordenen Menschen nachahmen und sich der Israeliten erbarmen und Regen senden. Das ist nach Sinn und Form etwas ganz anderes.

Mt. 7, 12. Alles, was ihr wollt .... ihnen. — Nach allen jüdischen Autoren und einigen christlichen (z. B. Wünsche S. 103) wäre dies ganz dasselbe, wie Hillels bekannter Spruch (Schabbath 31a): „Was du nicht willst, das füge auch deinem Nächsten nicht zu“[1]. Jeder sieht zunächst, daß Hillel etwas Negatives, Jesus etwas Positives sagt. Das ist keineswegs ein unwesentlicher Unterschied, wie Hamburger, Elbogen und andre wähnen. Es sollte zu denken geben, daß auch die beiden andern jüdischen Autoren dieses Spruches, der Verfasser des Buches Tobiä[2] und der Alexandriner Philo[3] ebenfalls die negative Fassung haben, während Jesu Worte in allen Parallelstellen positiv lauten. Der Unterschied ist mindestens so groß wie zwischen „Neminem laede“ und „Omnes juva“. Hillels negative Vorschrift, niemandem etwas zuleide zu tun, bedingt noch lange keine positive Nächstenliebe, geschweige denn sogar Feindesliebe; sein Gebot erfüllt am besten der Tote im Grabe! Jesu Gebot kann nur der von lebendiger sittlich-religiöser Energie Durchdrungene erfüllen. Vgl. oben zu 5, 43 und den Anhang! — Gesetz und Propheten: s. o. zu 5, 17.

Mt. 7, 13f. Enge Pforte. — Es ist geradezu unmöglich, daß das von Jesus hier gebrauchte Bild auf der symbolischen

---

[1] דעלך סני לחברך לא תעביד, mit dem Zusatze זו מלה היא כל התורה, „dieses Wort ist die ganze Thorah.“ || [2] Tobith 4, 16: ὃ μισεῖς μηδενὶ ποιήσῃς. || [3] ἅ τις παθεῖν ἐχθαίρει μὴ ποιεῖν αὐτόν.

Deutung des Buchstabens ה in Menachoth 29b[1] beruhe. Der Autor dieser Spielerei ist R. Jehudah ben Ilai (um die Mitte des 2. Jahrh. n. Chr.); der Schluß der Stelle stammt zeitigstens aus dem 3. Jahrh. (später als Resch Lakisch, vgl. Anm.!), dem auch der Überlieferer des die Stelle beginnenden Ausspruches des R. Jehudah ben Ilai, nämlich R. Ami angehört (Ende des 3. Jahrh. n. Chr.). — Sukkah 45b steht mit nichten (wie Wünsche S. 105 angibt) etwas von Leuten, „welche auf der schmalen steilen Straße zu jener engen Pforte wandeln", sondern (wie W. selbst in seinen „Haggad. Bestandteil. des bab. Talm." I, 395 richtiger „בני עלייה" übersetzt): „Ich habe die Kinder des Aufsteigens (d. i. die erhabenen [oder: für den Himmel bestimmten] Menschen) gesehen, und es sind ihrer wenige." Der Tradent dieses Ausspruchs, R. Jirmeja, lehrte im 4. Jahrh. nach Chr., Simeon ben Jochai, dem er ihn in den Mund legt, um die Mitte des 2. Jahrh. n. Chr. Ebenso reden alle sonstigen von W. und andern angeführten Stellen weder von einer engen oder breiten Pforte, noch von einem breiten oder schmalen Wege, sondern bestenfalls von einem zum Paradiese und einem zur Hölle führenden Wege; zudem sind sie sämtlich später als Jesus, z. T. sehr bedeutend später. Die Bezeichnungen: Weg oder Wege Gottes; Weg der Gerechten, der Sünder; gerader, verkehrter Weg; Weg zum Leben, zum Tode usw. sind, wie jede Konkordanz lehrt, alttestamentlich; ebenso: Pforte des Himmels, Tor des Todes; Tor der Gerechtigkeit; Tor des Herrn usw. Die schöne Ausgestaltung des Weg- und Pforten-Bildes gehört Jesu an.

---

[1] R. Jehudah ben Ilai deutet dort 1. Mos. 2, 1 בהבראם (behibbareâm, bei der Erschaffung von Himmel und Erde), als stände da: ב״ה בראם (be-hê bareâm, er hat sie mittels des Buchstabens Hê erschaffen), und fährt fort: „Warum wurde die Welt mit Hê (ה) erschaffen? Weil sie einer Galerie (mit 2 Türen) gleicht, aus der jeder, der will, hinausgehen kann [nämlich durch die untere große Öffnung des ה]. Warum geht der linke Schenkel des Hê nicht bis oben? Weil man [durch die kleine Öffnung oben] den Bußfertigen (ins Jenseits) eintreten läßt. — Warum nicht durch die untere Tür? Das würde nicht angehen. Denn Resch Lakisch (3. Jahrh. n. Chr.) hat gesagt: ... Wer sich verunreinigen will, dem öffnet Gott [gibt ihm Gelegenheit dazu]; wer rein werden will, dem gibt er Beistand." — Der untere breite Ausgang des Welt-ה wird also dem Sünder geöffnet, der obere enge Ausgang dem Frommen, der bußfertig abscheidet. Wie man diese Spielerei, die den einfachen Gedanken, daß mehr Menschen zur Hölle als zum

Mt. 7, 15ff. Wölfe in Schafskleidern. — Vor falschen Propheten warnen schon 5. Mos. 13, 1—5 und Jer. 14, 14. Mit reißenden Wölfen sind Ezech. 22, 27 und Zeph. 3, 3 die räuberischen Oberen in Jerusalem, Habak. 1, 8 die Chaldäer verglichen; hier sind es moralische Verderber, religiöse Verführer, wie Apgesch. 20, 29 und wohl auch Joh. 10, 12. Die Fabel von dem im Schafsfell sich unter die Herde schleichenden Wolfe konnte (obwohl Belege fehlen) wohl auch den Israeliten zu Jesu Zeit bekannt sein; die spezielle Beziehung auf die religiösen Verführer gehört Jesu an. Rabbinische Parallelen zu dem Bilde hat man nicht zitiert. Der Ausspruch Rabbi's (um 200 n. Chr., Joma 72b; Wünsche S. 105) von den Gelehrten, deren Inneres nicht ihrem Äußeren gleicht, deckt sich mit v. 15 nur zum Teil[1]. — Früchte. Berachoth 48a (Nork S. 54) meint wirkliche Kürbisfrüchte; Sotah 46a (Wünsche S. 105) allerdings wenigstens Ausübung der Gebote, stammt aber von R. Jochanan ben Scheïla aus dem 4. Jahrh. n. Chr. Übrigens ist der Vergleich mit dem gute Früchte tragenden Baume schon Ps. 1, 1 gegeben. — Trauben, Dornen. Pesachim 49a ist nicht von Trauben an Reben oder an Dornen (!) die Rede (Wünsche S. 106), sondern von Trauben, die sich mit andern Trauben oder mit Dornenbeeren paaren, womit die Ehe mit der Tochter eines Gelehrten oder eines Ungebildeten verglichen wird (so W. richtig in Hagg. Best. I, 215f.). Also kein ἀδύνατον, wie bei Jesus, überhaupt ein anderes Bild, und auch keine direkt religiöse Beziehung.

Mt. 7, 21. Den Willen tun. — Aboth I, 17 (vgl. S. 31) besagt nicht (Nork S. 54): „Nicht die schönen Worte gelten, sondern die Tat"; sondern: „Nicht die Forschung [Theorie] ist die Hauptsache, sondern die Ausübung [Praxis]". Simeon ben Gamliel, der Autor dieses Spruches, ist zudem etwas später als Jesus (zur Zeit des „jüdischen Krieges").

Mt. 7, 22f. An jenem Tage, d. h. am jüngsten Tage[2]. Wenn im 2. Jahrh. n. Chr. R. Jochanan und R. Akiba (Genesis

---

Himmel gelangen, so künstlich wie möglich ausdrückt, für die „höchst wahrscheinliche" Grundlage von Jesu unbedingt früherem Worte halten kann (Wünsche S. 371, vor schon ihm Scheidt), begreife ich nicht.

[1] Den in der Verlegenheit um Besseres zuweilen getriebenen Parallelen-Unfug kennzeichnen Lightfoots Zitate aus Thaanith III, 7 und jer. Beza 60a, wo lediglich davon die Rede ist, daß wirkliche Wölfe einmal zwei Knaben, das andere Mal über 300 Schafe zerrissen haben! || [2] Dies illa!

rabba c. 44) zu 1. Mos. 15, 18 meinen, dort bezeichne יום ההוא (im Ggs. zu יום הזה = heute) den jüngsten Tag, so kann dies keine „Quelle“ für unseren Vers sein, noch auch m. E. Veranlassung, mit Delitzsch (NT) und Wünsche (S. 107) hier das viel natürlichere באותו היום zu verwerfen, da אותו gerade da angewandt wird, wo man die eigentliche Bezeichnung vermeiden will; vgl. אותו המקום für das weibl. pudendum, אותו האיש für „Ich“ oder für eine „gewisse“ Persönlichkeit, z. B. später für Jesus. — Haben wir nicht usw. Ähnlich, aber später und politisch-eschatologisch ist des R. Chanina bar Papa oder des R. Simlai (beide Ende des 3. Jahrh.) großartiges Bild vom Völkerweltgericht, Abodah sarah 2b, wo die verschiedenen Nationen sich ihrer Guttaten rühmen, aber verworfen werden. — Sanhedrin 98b (Wünsche S. 108) paßt zu den Worten Weichet von mir usw. ganz und gar nicht, die angeführten Sentenzen stammen obendrein aus dem Ende des 3. und dem Anfang des 4. Jahrhunderts nach Chr.[1].

Mt. 7, 24ff. Hört und tut. — Kidduschin 40b ist später (etwa um 120 n. Chr.: R. Tarphon und R. Akiba) und enthält etwas anderes, nämlich eine Kontroverse, ob Studium oder Ausübung der Thorah das Höhere sei. Dasselbe gilt von den Citaten Wünsche's S. 108f. — Haus auf Felsen, auf Sand. Der Ausspruch des Ende des 1. Jahr. n. Chr. lebenden Eleasar ben Asarjah (Wünsche S. 109), der den an Gelehrsamkeit Reichen, aber an guten Werken Armen mit einem locker wurzelnden, dessen Gegenteil mit einem fest wurzelnden, von keinem Winde zu stürzenden Baume vergleicht, ist doch äußerlich und innerlich verschieden. Das Bild eines (das sittlich-religiös Unzulängliche vernichtenden) Platzregens ist Ezech. 13, 10—16 in bezug auf das Werk falscher Propheten gebraucht; hier aber sind Prüfungen gemeint!

Mt. 7, 28f.[2] Gewaltig (ὡς ἐξουσίαν ἔχων). — Schwerlich: בַּעַל גְּבוּרָה (Delitzsch NT) oder גֶּבֶר (Wünsche S. 110 mit späteren Parallelen). Dies bezeichnet einen ausgezeichneten, Tüchtiges leisten „ganzen Mann“. Indessen abgesehen davon, daß hierzu ἐξουσία lexikalisch nicht paßt, dürfte doch der Evangelist, um

[1] „Weichet von mir, ihr Übeltäter“ kann Zitat aus Ps. 6, 9 sein, ist aber in anderem Sinne gebraucht. „Erkannt“ vgl. Ps. 1, 6 ähnlich: „Denn der Herr kennt . . . vergeht.“ ‖ [2] Schlußbemerkung des Evangelisten über den Eindruck der Bergpredigt.

den Gegensatz Jesu zu den Schriftgelehrten zu bezeichnen, wohl kaum einen Ausdruck gewählt haben, der gerade auf diese lobend angewendet wurde. Worüber ist das Volk ganz „perplex“? Über die neuen Gesichtspunkte, die Jesus unabhängig vom Rabbinismus und ohne Berufung auf Vorgänger (תנו רבנן, ר' . . . אומר usw. wie die Rabbinen), vielmehr im Gegensatze zur Tradition aus eigener Machtvollkommenheit und aus eigenem Geiste vorbringt, über seine *αὐθεντία*, wie Lightfoot (S. 308) richtig sagt; also כְּאֻוְתָּן oder כְּבַעַל אֻוּתְנְטִיָא.

Das „Himmelreich“.

Mt. 4, 17. Von der Zeit an fing Jesus an zu predigen und zu sagen: Tut Buße, denn das Himmelreich ist nahe herbeigekommen. —

Selbst sonst unbefangene christliche Gelehrte halten hier Jesu Vorstellung vom Himmelreich für identisch mit der national-jüdischen: Jesus habe die „Vorstellung vom Königreiche Gottes mit allen ihren Eigentümlichkeiten, auch mit ihrem nicht unwesentlichen nationalpolitischen Beigeschmacke von dem Volke seiner Zeit übernommen“[1]. Tatsache ist vielmehr, daß „Himmelreich“ und „Reich Gottes“ bei Jesus einen ganz andern Sinn hat, als bei den jüdischen Autoren vor ihm und den Rabbinen nach ihm, und daß erst viel spätere Rabbinen mit ganz andern Ausdrücken einen ähnlichen Sinn wie er verbinden! Dalman[2]

---

[1] Schnedermann, Jesu Verkündigung und Lehre vom Reiche Gottes I, 152. — Ders., Wissensch. Beilage zur Leipz. Ztg. 1897, Nr. 44: „Kein anderes Reich war es, das Jesus verkündigt, als das von seinem Volke seit langer Zeit ersehnte, das Reich Gottes für Israel“. (Vgl. Dalman, Worte Jesu I, 113.) ‖ [2] Worte Jesu I, S. 75—113, besonders 83 ff., 99 ff., 110, 113. — Dem großen Verdienste Dalmans, den Sinn bedeut-

hat festgestellt, daß in Jesu Munde der Ausdruck „Himmelreich“ oder der gleichbedeutende „Reich Gottes“ stets eine Gabe Gottes an die Menschen, einen seligen Heilszustand bezeichnet, der von Gott den Gläubigen in naher Zukunft werde gewährt werden [1].

Im Gegensatze zu dem vertieften Sinn, der bei Jesus in Ausdrücken βασιλεία τῶν οὐρανῶν [2] und βασιλεία τοῦ θεοῦ (sowie gelegentlich auch βασιλεία allein) liegt, bezeichnet „für die Juden die מלכות [malkûth] Gottes [3] stets“ lediglich „das von ihm ausgeübte Regiment“, zumal bei den Juden der Jesu benachbarten Zeit, während bei späteren Rabbinen sich, wie gesagt, Anklänge an Jesu Begriffsfassung finden.

I. Altes Testament. Der Begriff „Herrschergewalt“ für das Reich (מלכות) Gottes ist im AT dadurch absolut deutlich gegeben, daß fast überall ein paralleler Ausdruck für diesen Begriff anscheinend absichtlich beigefügt ist oder durch den Gegensatz zu irdischer Herrschergewalt der Sinn unverkennbar ist (Ps. 45, 7 u. 103, 19; 22, 9; 93, 1; 99, 4; 145, 11—13 und Dan. 3, 33; 4, 31; 7, 21; Obadjah 21; 1. Chron. 30, 11; Dan. 2, 44) [4]. Eben diese Bedeutung hat das Wort (מלכות) auch da, wo davon die Rede ist, daß Gott dem Messias oder den Heiligen das „Reich“,

---

samer Worte Jesu mit umfassendem Wissen und nüchterner Philologie gegenüber Unkenntnis und Befangenheit festgestellt zu haben, tut es keinen Abbruch, wenn ich bemerke: 1. In Ps. 96—99 finde ich nicht, daß Jahvehs Königtum außer Israel alle Völker beglücken solle und werde (a. a. O. S. 111), sondern nur, daß in hyperbolischer Weise an alle Welt, die Natur und die Völker, die Aufforderung ergeht, sich angesichts der Wohltaten Gottes an Israel (96, 6. 97, 8. 98, 3. 99, 6—8) vor Gott zu beugen und ihn zu preisen. 2. Die „schon vor Jesus vorhandene Richtung, welche in der Zukunftshoffnung das Nationaljüdische weniger betonte“ (a. a. O., S. 112), besteht aus schwachen Spuren.

[1] A. a. O., S. 110. 111 oben. Über Matth. 6, 13 s. o. zur Stelle. ‖ [2] Dieser Ausdruck nur bei Mt.; bei Mk. und Lk. stets βασιλεία τοῦ θεοῦ, was auch bei Mt., aber selten (Dalman a. a. O., S. 75). ‖ [3] מלכות שמים (stets ohne Artikel), aram. מלכותא דשמיא, oder מלכותא דיי (Dalman ibid.). ‖ [4] Zu beachten ist auch das enge Gebiet, dem diese biblischen Belege entstammen. Ich halte es übrigens für unwahrscheinlich, daß der Vers Dan. 2, 44 für Jesus auch, wie Dalman S. 109 u. 110 als möglich hinstellt, den Anlaß zu seiner Fassung des Begriffs vom Reiche Gottes gegeben habe. Gerade der Umstand, das Jesus nie von einer Aufrichtung des R. G. spricht, scheint mir diese Möglichkeit aus-

d. h. Herrschergewalt durch seine Kraft verleihen werde (Ps. 68,29; Dan. 7, 18, 22, 27).

II. Die Thargume. Dalman (S. 77. 79. 83. 111) hat sehr richtig gesehen, daß auch in den Thargumen der Begriff des מַלְכוּתָא דיי, der gewöhnlich für אלהים oder יהוה des hebr. Grundtextes gesetzt ist, gleich obigen alttestamentlichen Originalstellen lediglich Gottes Herrschergewalt bezeichnet, wie z. B. Jes. 40, 9 für das Hebr. הִנֵּה אֱלֹהֵיכֶם (siehe, euer Gott) das Thargum Jonathan bietet: אִתְגְּלִיאַת מַלְכוּתָא דֶאֱלָהֲכוֹן (offenbar geworden ist die Herrschaft eures Gottes; Dalman S. 75).

III. Rabbinische Stellen. Hier begegnen wir dem Ausdruck „Himmels-Herrschaft“ (hebr. מַלְכוּת שָׁמַיִם), der äußerlich dem Worte βασιλεία τῶν οὐρανῶν bei Mt. entspricht, und zwar vor allem in dem terminus „Aufsichnehmen des Joches der Himmelsherrschaft“ und ähnlichen Wendungen bei den Rabbinen der ersten zwei nachchristlichen Jahrhunderte (Dalman, S. 75 f.). Wenn von R. Jochanan ben Sakkai um 80 n. Chr. die Unterwerfung unter das „Joch der Himmelsherrschaft“ der Unterwerfung unter das „Joch von Fleisch und Blut“ (d. h. unter menschliche Herrschaft) entgegengesetzt wird — wenn ferner das Rezitieren des Schma-Gebets (5. Mos. 6, 4ff., 11, 13ff.), dieses Bekenntnisses der Alleinherrschaft Gottes und seines Rechts auf völlige Hingabe des Menschen, mit dem „Aufsichnehmen des Jochs der Himmelsherrschaft“ derart identifiziert wird, daß dieser Ausdruck geradezu terminus für „Schma-Rezitation“ ist, und wenn in gleichem Sinne Rabban Gamliel (II.) ein Unterlassen der Schma-Rezitation, also des Bekenntnisses der absoluten Hingabepflicht an Gott, ein „Abtun [Verleugnen] der Himmelsherrschaft“ nennt (Dalman S. 80), so ist dadurch genügend klar, was unter „Himmelsherrschaft“ von diesen Rabbinen der nächsten Zeit nach Jesus gemeint ist: die absolute Herrschergewalt Gottes, der sich zu unterwerfen Pflicht des Menschen ist. Gott ist zwar auch jetzt schon Herrscher über alle Welt; aber diese seine Herrschaft erkennen doch nach rabbinischer An-

---

zuschließen; bei Daniel heißt es aber ausdrücklich, Gott werde eine Herrschergewalt aufrichten, die nie zerstört werden solle und auf kein andres Volk übergehn, vielmehr alle andern Herrschergewalten zerstören werde. Das liegt der Begriffsfassung Jesu ebenso fern wie die מלכות-Idee der andern Stellen des AT; auch Daniel 2, 44 wird doch wie in Ps. 68, 29 und Dan. 7, 21 nur „Herrscherwürde ausgeteilt“ (Dalman S. 109).

schauung nur die frommen Israeliten an. „Offenbar werden“ wird die Himmelsherrschaft oder Gottesherrschaft erst, wenn die menschlichen Herrschergewalten, unter die sich jetzt die Völker beugen, und von denen auch Israel äußerlich regiert wird, durch Gott vernichtet werden, sodaß dann alle Menschen lediglich unter seiner Herrschaft stehen. (Vgl. Dalman S. 81 f.) Mit dieser vollkommenen Durchführung der Gottesherrschaft auf Erden[1] wird allerdings ein Glückszustand verbunden sein, aber nach rabbinischer Anschauung doch nur für die Israeliten, und auch nur sozusagen per accidens; das eigentliche Ziel ist die vollendete Gottesherrschaft selbst, nicht die Beseligung auch nur der Israeliten. Für die „Völker“ ist dieses „Erscheinen“ des Gottesreiches kein Nahen eines Heils — sondern das schreckliche Tagen eines Strafgerichts.

Dreierlei unterscheidet diese rabbinische Gottesherrschaft von der durch Jesus verkündeten βασιλεία τῶν οὐρανῶν oder τοῦ θεοῦ: *1.* Sie ist zunächst überhaupt kein Heilsgut, da ihre Vollendung sich in erster Linie nicht auf die Menschen, sondern auf die allseitige Anerkennung Gottes richtet. *2.* Mit ihrer Durchführung ist kein universelles Heil verbunden, sondern nur ein solches für die Israeliten. *3.* Dieses Heil besteht ferner vornehmlich in der Befreiung der Israeliten von der Fremdherrschaft und in der Wiederherstellung des alten theokratischen israelitischen Staates. Hieraus erklärt sich auch, warum nicht nur den frommen Israeliten, sondern allen Israeliten eben als Israeliten Anteil an der durchgeführten Gottesherrschaft zugesprochen wird, und warum behufs Erlangung dieses Anteils an sich keine besonderen Leistungen gefordert werden, weshalb auch die Hoffnung auf die Vollendung der Gottesherrschaft an sich keine verdienstliche Handlung ist, sondern erst in Verbindung mit dem Beobachten der göttlichen Gebote (Dalman S. 81). Die Vollendung der Gottesherrschaft ist eben im wesentlichen ein religiöses Ideal nationaler Art[2].

Ganz anders das „künftige Leben“. Dieses ist *1.* ein Heilsgut, für die Menschen bestimmt, und zwar *2.* für alle frommen

---

[1] Mit Recht betont Dalman den irdischen Charakter der Gottesherrschaft. || [2] Vgl. auch Dalman S. 112. Nur hätte er hier bei Erwähnung des Pseudomessias Juda (des Gaulaniters) diesen nicht für verschieden von „Juda, Sohn Hiskia's“, halten sollen. Hiskia war auch schon Pseudomessias und Juda's des Gaulaniters Vater, dieser († 7 n. Chr.)

Menschen, auch unter den „Völkern“, 3. nicht irdischer, sondern überirdischer Art und eschatologischen Charakters; darum werden auch für seine Erlangung Leistungen gefordert, nämlich das Beobachten der Gebote und ein reines Herz. Das „künftige Leben“ ist eben im Gegensatz zu der „Gottesherrschaft“ ein religiöses Ideal allgemein ethischer Natur.

Dalman hat sehr richtig erkannt, daß Jesu Begriff vom „Reiche Gottes“, von der „Himmelsherrschaft“, ungleich mehr Verwandtschaft mit der rabbinischen Idee vom „künftigen Leben“ als mit der von der מלכות שמים (oder מלכותא דיי usw.) besitzt. Nur hätte er nicht sagen sollen (S. 110), daß dieser Begriff zur Zeit Jesu bereits in „der Schule der Schriftgelehrten“ so weit entwickelt gewesen sei, wie der des „Reiches Gottes“ bei ihm. Dann bliebe die Möglichkeit immer noch vorhanden, daß Jesus diese rabbinische Begriffsformation gekannt, aber als eine „in seiner Umgebung noch nicht volkstümliche“ Idee abgelehnt und statt dessen dem altbekannten Begriff der Gottes- und Himmelsherrschaft jene tiefere Bedeutung gegeben hätte. Tatsache ist vielmehr, daß zu Jesu Zeit der Begriff des „künftigen Lebens“ als Heilsgut noch nicht derart entwickelt war, daß Jesus ihn hätte übernehmen können, daß er vielmehr erst später den Sinn erlangte, den Jesu „Himmelreich“ oder „Gottesreich“ bereits hatte. — Daß auch die Vermutung Dalman's, Jesus habe seinen Begriff der βασιλεία τῶν οὐρανῶν oder τοῦ θεοῦ auf Grund von Daniel 2, 44 weiter ausgebaut, unwahrscheinlich ist, haben wir bereits S. 98[4] gesehen.

Selbst der, welcher in Jesu Begriff von der βασιλεία (τῶν οὐρανῶν oder τοῦ θεοῦ) weniger, in den rabbinischen Stellen aber mehr sehen wollte, als ich im Vorstehenden dargelegt habe, würde dennoch zugeben müssen, daß keine einzige rabbinische Stelle bis in die Zeit Jesu oder der Abfassung des Ev. Mt. hinaufreicht! Auch die Thargume, selbst wenn wir sie in ihrer ersten Fassung noch besäßen, wären später anzusetzen. Jesus könnte mithin zur Grundlage höchstens die alttestamentlichen Stellen über die Gottesherrschaft (s. Seite 98) genommen

wiederum Vater des Pseudomessias Menachem, der nach kurzer Herrschaft in einem Aufstande zu Jerusalem ermordet wurde und der j. Berachoth II (5a) erwähnte „Messias Menachem, Sohn (= Enkel) Hiskia's“ ist. Weshalb laut Jeremias (Babylonisches im NT, S. 38) Franz Delitzsch auf diese Stelle besondern Wert gelegt hat, ist mir unklar.

haben, und das wäre jedenfalls keine Abhängigkeit von den Rabbinen, auch keine bloße Übernahme altjüdischer Vorstellungen, sondern jedenfalls ein ganz erhebliches Weiterausbauen dieser. Aber nicht einmal Daniel 2, 44 bietet, wie wir sahen, ein entwicklungsfähiges Element in der Richtung, die Jesus einschlug.

Im Zusammenhange unserer Stelle Mt. 4, 17 ist nun noch die Frage zu erörtern: Ist das von Jesus gepredigte „Himmelreich“ (βασιλεία τῶν οὐρανῶν) identisch mit dem von Johannes dem Täufer gepredigten (Mt. 3, 2)? Wenn ja, dann wäre Jesu Begriffsbildung zwar nicht von den „Rabbinen“ entlehnt — wenigstens ist Johannes kein Rabbine im gewöhnlichen Sinne — aber doch wenigstens nicht original.

Dalman ist in dem bisher erschienenen I. Bande seiner „Worte Jesu“ an dieser Frage vorbeigegangen. Was die übliche exegetische Literatur bringt, ist bei ihrer Verkennung des Begriffs Jesu von der βασιλεία τῶν οὐρανῶν wenig fördernd. So unrichtig es (vgl. Dalman S. 83[3]) sein mag, wenn man (wie z. B. Holtzmann, Lehrb. d. neutest. Theol. I, 189) „Himmelreich“ in Jesu Munde mit „Tage des Messias“ gleichsetzt, so findet doch eine solche Gleichsetzung in gewisser Hinsicht bei Johannes tatsächlich statt, und nicht Jesus (wie Dalman selbst S. 109 meint), sondern Johannes ist es, der durch Kombination der „Gedankenreihen“ von Daniel 2, 44 und 7, 14. 27 zu seinem eigenen Begriffe der βασιλεία τῶν οὐρανῶν kommt. Johannes versteht unter dieser nahenden βασιλεία die Aufrichtung der Gottesherrschaft im jüdisch-nationalen Sinne. Seine Botschaft an Jesus (Mt. 11, vgl. besonders v. 6) zeigt, daß er sich die von ihm selbst geweissagte βασιλεία anders vorgestellt hat als Jesus sie lehrte und für die Menschen gekommen erklärte. Worin Johannes von der oben gekennzeichneten jüdischen Idee von der bevorstehenden Vollendung der Gottesherrschaft wesentlich abwich, war das, daß er nur den frommen Israeliten Anteil an den Segnungen dieses Gottesreichs verhieß. Dies kam daher, daß er die Vollendung der irdischen מלכות שמים als nicht durch Gott selbst, sondern durch dessen Messias sich vollziehend prophezeite. Vom Messias aber wurde, wie Dalman S. 244 richtig bemerkt, schon vor Jesu und Johannis Zeit neben der Niederwerfung der knechtenden Weltmacht auch die Reinigung Israels von den Gottlosen in dessen eigner Mitte erwartet. Um daher an den Segnungen der durch den Messias bewirkten Gottesherrschaft teilzuhaben, müssen die Sünder sich bekehren. Daher

die Bußpredigt Johannis. Insofern geht also Johannes über die national-jüdische Fassung der מלכות שמים hinaus, als er für die Teilnahme an ihr eine sittliche Leistung fordert, insoweit aber bleibt er ganz in jenem Anschauungskreise befangen, als er in ihr eine Wiederherstellung des theokratischen Staatswesens sieht — nicht aber ein überirdisches Heilsgut, nicht ein „Reich, das nicht von dieser Welt ist“.

Diese universelle und vergeistigte Formulierung des Begriffs der מלכות שמים ist Jesu ganz originale Leistung.

Schluss.

Im Vorstehenden glaube ich erwiesen zu haben, daß Jesu Worte in der Bergpredigt durchweg früher sind, als die vorhandenen ähnlichen oder fast gleichlautenden Aussprüche von Rabbinen, und daß sie meistenteils, sein Begriff vom „Himmelreich“ aber ganz und gar, einen abweichenden tiefern Sinn als jene und auch als die alttestamentlichen Parallelen haben. In einigen Fällen (z. B. bei Mt. 5, 13 und 7, 3ff.), hat sich eine polemische Bezugnahme bereits bei Rabbinen des 1. Jahrhunderts ergeben, in andern war Kenntnis NT Stellen bei Rabbinen schon vor dem 2. Jahrh. n. Chr. sehr wahrscheinlich, ebenso bei späteren. Der oftmals platte Sinn, in dem hier die Herrenworte angewendet werden, im Gegensatz zu ihrer eigentlichen Bedeutung, legt die Vermutung nahe, daß jene die Aussprüche nicht als spezifisch christliche kannten, sondern als bereits Gemeingut Gewordenes übernahmen, ähnlich wie wir allenthalben biblische Redewendungen, häufig obendrein in abgeblaßtem oder verkehrtem Sinne anwenden, ohne uns ihres Ursprungs bewußt zu sein (z. B. dienstbarer Geist usw.), ebenso auch im vulgären Gespräch eine Anzahl jüdischer Jargon-Ausdrücke, ohne sie als solche zu kennen (z. B. Pleite, Ramsch, Stuß, Moos, Spießer, Kaffer, schnodderig). Nahmen doch die Rabbinen von den verhaßten Römern z. B. Juristisches in Hülle und Fülle auf, ferner trotz ihrer Verpönung „griechischer Weisheit“ vieles aus Philosophie und Sage der Griechen (vgl. m. Thalmudkatechismus), manches sogar aus dem babylonischen und persischen Mythos. Die Verwendung dieser und ebenso der christlichen Elemente raubt den alten Rabbinen nicht das Mindeste von ihren Verdiensten. — Die Erde ist kein Gramm leichter

geworden durch die Feststellung der Tatsache, daß sie sich um die Sonne dreht und nicht umgekehrt. Gleich dem, der diesen lange vergessenen Sachverhalt aufs neue nachwies, kann ich mich in Einzelheiten geirrt haben; das Gesamtresultat bleibt darum doch bestehen.

Anhang.

Professor Strack zu Siphra 89b.[1]

Bekanntlich werden jüdische Gelehrte nicht müde, immer wieder die durchaus unwahre Behauptung aufzustellen, daß die in den Evangelien überlieferten Lehren unseres Herrn und Heilandes Entlehnungen aus thalmudischen Lehrsätzen seien. „Die ganze Bergpredigt“ ist nach dem Rabbiner Emanuel Schreiber (Die Prinzipien des Judentums verglichen mit denen des Christenthums, Leipzig 1877, S. 10. 74. 78. 109) „aus thalmudischen Stellen zusammengesetzt.“ Ähnlich nach Abr. Geigers Vorgange J. H. Weiß, El. Soloweyczyk und andere. Der Kundige kann sich leicht überzeugen, daß die meisten Sentenzen, welche im NT Entlehnung sein sollen, im thalmudischen Schrifttume Autoritäten des 2. bis 4. nachchristlichen Jahrhunderts beigelegt sind. (Vgl. „Literar. Centralblatt“ 1878, Nr. 2, Sp. 41 f.) Selbst wenn aber die meisten einzelnen Aussprüche Jesu, ja selbst wenn sie alle sich in älteren jüdischen Schriften nachweisen ließen: das „geistige Band“, welches sie zusammenhält, und die Bedeutung, mit der sie im NT erfüllt sind, würden Jesu (von seinem Tun und Leiden hier natürlich ganz abgesehen) eine außerordentliche Bedeutung sichern. Jedoch in Wirklichkeit hat nicht Jesus, hat nicht das Christentum von dem Judentum, welches sich nach der Vollendung der alttestamentlichen Bücher gebildet hatte, entlehnt, sondern das Gegenteil ist der

---

[1] Neue Preuß. Ztg vom 15. Juni 1884, Beilage: Zur Kritik der Rabbiner-Versammlung. Berlin, 4. und 5. Juni 1884. — Vgl. hierzu die unzulänglichen Entgegnungen in der „Israelitischen Wochenschrift“ (Nr. 28), in der „Voss. Ztg.“ (Nr. 343, Beil. 1; von Dr. Maybaum) und die außergewöhnlich brüske in der Jüdischen Presse (Nr. 30, S. 311—313), sowie Stracks Antwort an Maybaum (Voss. Ztg. Nr. 345, Beil. 1) alle von 1884. — Vgl. ferner Franz Delitzschs bekanntes Buch „Jesus und Hillel“ und Stracks Artikel „Hillel“ in der Realenzykl. für prot. Theol. — [B].

Fall: Christi Lehre und das Christentum haben auf das Judentum mächtigen Einfluß ausgeübt. Es ist hier nicht mein Zweck, das im einzelnen zu zeigen; nur daran mag an dieser Stelle erinnert werden, daß erst der in Metz, später in Mainz lebende, im Jahre 1040 gestorbene Gerschom ben Juda, auch Meor ha-Gola (die Leuchte des Exils) genannt, die Polygamie verbot, und daß dieses Verbot längere Zeit nur von den in Europa lebenden Juden anerkannt ward.

Wohl aber ist es ein höchst interessantes Faktum, welches niedriger gehängt zu werden verdient, daß die Antwort, welche der Heiland Marc. 12, v. 28—34 auf die Frage, welches das vornehmste Gebot sei, erteilt, jetzt von den Juden — natürlich ohne daß sie wissen, was sie tun — für das Wesentliche der jüdischen Lehre und für ein Diktum Hillels erklärt wird, jenes Hillel, der nach Renan, Geiger und anderen „Größen" der Lehrer Jesu gewesen sein soll.

J. Singer schreibt in seinem mir vor einigen Tagen bekannt gewordenen Buche „Sollen die Juden Christen werden?", 2. Aufl., Wien 1884, S. 4, wörtlich: „Die Religion des Judentums in ihrer reinen Gestalt ist auf den beiden Sätzen des AT: ‚Der Ewige, unser Gott, ist ein einziger Gott' und ‚Liebe deinen Nächsten wie dich selbst' aufgebaut". Dazu gibt er folgende Anmerkung: „Wir erinnern zur Steuer der Wahrheit unserer Behauptung an die bekannte Erzählung, daß der große Rabbi Hillel einem Heiden, der zum Judentum übertreten wollte, den ganzen Inhalt der Thora in jenen einen Satz zusammenfaßte; die übrige Thora sei nur ein Kommentar zu demselben".

Hätte J. Singer im babylonischen Thalmud Blatt 31a des Traktates Sabbath nachgeschlagen, so hätte er gefunden, daß die Stelle, an welche er dachte, in Wirklichkeit ganz anders lautet. Ein Heide kommt zu Hillel und erklärt sich bereit, Jude zu werden, wenn Hillel ihn das Erforderliche, während er (der Heide) auf einem Beine stehe, lehren wolle. Hillel ist einverstanden und sagt: — — ‚Was dir widerwärtig ist, tue deinem Nächsten nicht. Dies ist die ganze Thora, alles andere ist Kommentar dazu. Gehe hin, das lerne'. Also einen Satz der Moral, nicht religiöse Belehrung gibt Hillel[1]. Das

---

[1] Von mir gesperrt. Zu obiger objektiven Festellung bemerkte die Jüd. Pr. geschmackvoll: „Welch' eine Welt voll Wahn, welch' ein tiefer religiöser Abgrund gähnt aus diesen Worten heraus!" [B.]

dem eben angeführten fast gleichlautende Wort Jesu Mt. 7, 12 gewinnt durch den Zusammenhang, in dem es steht, eine viel tiefere Bedeutung.

Einen ganz ähnlichen Bock wie J. Singer hat die Rabbiner-Versammlung geschossen, welche am 4. und 5. Juni in Berlin getagt hat. Gleich am ersten Sitzungstage ist „gegenüber den Verunglimpfungen, welche Haß und Vorurteil in den letzten Jahren auf die Sittenlehre des Judentums gehäuft haben", eine Erklärung angenommen worden, in welcher sich wörtlich folgender Passus findet (s. „Israelitische Wochenschrift", Nr. 24): „Das Gebot der Nächstenliebe, welches im 3. Buche Moses c. 19, v. 18 mit den Worten: „Und du sollst lieben deinen Nächsten wie dich selbst, ich bin der Ewige!' verkündet und von Hillel, dem großem Meister, als der ‚Inbegriff der ganzen jüdischen Lehre' bezeichnet wird, bezieht sich nicht allein auf den Stammes- oder Glaubensgenossen, sondern ist ... eine uneingeschränkte, alle Menschen umfassende Satzung[1]." Dieser Satz ist von 68 Rabbinern Deutschlands einstimmig angenommen worden. Ich sage einstimmig; denn ein von etlichen Herren erhobener Einspruch bezog sich nur auf den hier nicht zitierten Schlußsatz der Erklärung, welcher den „in dem Jahrtausende umfassenden jüdischen Schrifttume hie und da" sich vorfindenden entgegenstehenden Stellen verbindende Kraft absprach (vgl. einerseits: „Der Israelit" Nr. 46, S. 762; andererseits: „Israelitische Wochenschrift" Nr. 25, S. 187). Und wenigstens 18 Rabbiner haben der Erklärung nachträglich zugestimmt! Von mehr als sieben Dutzend Rabbinern also weiß keiner, daß Hillel das Gebot 3. Mos. 19, 18 nirgends für den „Inbegriff der ganzen jüdischen Lehre" erklärt hat, weiß keiner, daß der bezügliche Satz der Erklärung eine, noch dazu unvollständige und darum ungeschickte Entlehnung aus Jesu Worten Marc. 12 28 ff. ist!

Die Herren Rabbiner könnten mir vielleicht einwerfen wollen, daß Hillel allerdings irrtümlich genannt sei; aber Rabbi Akiba habe den Vers so gedeutet (vgl. Allgemeine Zeitung des Judentums Nr. 23, S. 361). Dagegen ist zu erwidern, erstens, daß Akiba am Ende des ersten und in den ersten Jahrzehnten des zweiten Jahrhunderts blühte, also später lebte als Jesus. Und zweitens hat Akiba das Gebot der Nächstenliebe nur auf

[1] Im Original gesperrt. [B.]

die Volksgenossen bezogen, nicht auf die Gesamtheit der Menschen[1]. In dem Siphra genannten sehr alten Midrasch (Auslegungswerk) zum 3. Buche Moses lesen wir zu unserer Stelle (Ausgabe Wien 1862, Blatt 89, Sp. 2):

„Du sollst nicht rachgierig sein, noch Zorn halten gegen die Kinder deines Volkes[2]. Gegen andere magst du rachgierig sein und Zorn halten[1]. Und du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst[2]. Rabbi Akiba sagte: Das ist ein Hauptsatz in der Thora. Ben Asai (jüngerer Zeitgenosse des Akiba) sagte, wichtiger noch sei 1. Mose 5, 1, nach welcher Stelle der Mensch nach dem Bilde Gottes geschaffen sei.[3]"

Der ungleich bedeutendere Ausspruch ist in diesem Zusammenhange offenbar der des Ben Asai. Nach Gottes Bilde sind ja alle Menschen geschaffen. Die notwendige logische Konsequenz hieraus ist die Ausdehnung des Gebotes der Nächstenliebe auf alle Menschen. Wir wollen jetzt nicht bestreiten, daß Ben Asai diese Konsequenz gezogen habe[4]. Aber geraume Zeit vor ihm[5] hat der Heiland im Gleichnisse vom barmherzigen Samariter den umfassenden und wahren Begriff der Nächstenliebe aufgestellt.

Berlin. Prof. Herm. L. Strack.

---

[1] Von mir gesperrt. [B.] ‖ [2] Im Original gesperrt. [B.] ‖ [3] זה ספר אדם זה כלל גדול מזה. Ebenso j. Nedarim 41c; vgl. Gen. rabba c. 24 fin. [B.] ‖ [4] Tatsächlich hat Simeon ben Asai dies nicht getan; vielmehr ist gegen diese und andere Deutungen seiner Worte in universalem Sinne (Bacher I, 420f.) zu bemerken, daß er niemals Akibas Aussprüche in der Weise erweitert, daß sie einen anderen Sinn bekommen, was hier geschähe, da dem „Nächsten" (bei Akiba = Volksgenossen) der „Mensch" (= jeder Sterbliche) entgegengesetzt wäre; vgl. die Beispiele bei Bacher. Außerdem betont S. b. A. stets gerade, daß Gott sich lediglich für Israel und um Israels willen offenbare usw. Hätte aber S. b. A. unter dem „grösseren Hauptsatz" das Gebot universaler Menschenliebe verstanden, dann wäre es ja noch deutlicher, daß Hillel und Akiba ein minder umfassendes Prinzip lehrten, also mithin ihr Begriff der Nächstenliebe nicht der universaler N. sei! [B.] ‖ [5] Simeon ben Asai starb 135 n. Chr., noch vor Akiba, unter Hadrian den Märtyrertod. [B.]

Nachträge.

Zu S. 24 ff.: Schabbath 116b wird in ungefähr aus dem 2. oder 3. Jahrh. stammendem Aramäisch Mt. 5,17 wie folgt zitiert oder vielmehr in polemischer Absicht gefälscht: „Ich, das Evangelium, bin nicht gekommen, wegzutun vom Gesetze Mosis, sondern dazu hinzuzufügen bin ich gekommen."

Zu S. 26: Auch in Thalmud und Midrasch ist קיים Korrelat zu πληροῦν (Bacher, Terminologie I, 171).

Zu S. 28: Vgl. Schir r. zu 5, 11 (später als Jesus): „Das Jod, das der kleinste Buchstabe in der Thorah ist."

Zu S. 33 (Mt. 5, 21): Bacher (Terminol. I, 190[3]) hat gegen Schechter (Jewish Quarterly Review X, 11[3]) darin recht, daß ἠκούσατε wirkliches Hören bedeutet, darin aber unrecht, daß es „das Vernehmen des Schriftworts" bezeichne.

Zu S. 39[1] und S. 105: Über Polygamie der heutigen orientalischen Juden vgl. z. B. Strack's „Nathanael" II. J. (1886), S. 61 (Bagdad) und „Die Welt" IV. J., Nr. 15, Wien 13. 4. 00 (Samarkand).

Zu S. 43[1]: Joh. 8, 1 ff. ist trotz des Fehlens in den alten Handschriften sicher alt und glaubwürdig.

Zu S. 46: Schabbath 108b heißt es: „R. Muna (4. Jahrh. n. Chr.) sagt: Die Hand (vor dem Morgengebet) ans Auge . . . an die Nase . . . an den Mund (usw.) gelegt, soll abgehauen werden", d. h. vor dem Morgengebet ist jedes noch so geringe andere Tun sündhaft — ein Seitenstück zu R. Tarphons Ausspruch, aber nicht im mindesten zu Mt. 5, 29, wie J. Kopp (Zur Judenfrage, 3. Aufl., Leipzig 1886, S. 177) leichtfertig hinschreibt.

Zu S. 56: Nach Thosaphtha Schabbath VII war doppeltes Nein als „Aberglaube" verpönt (Bacher, Terminol. I, 54).

Zu S. 85[1]: Ähnlich nennt Raba (4. Jahrh.) die Angabe Thamid II, 1, dass man das Opfertier aus einem goldenen Becher getränkt habe, das. 29a eine „Übertreibung" (גוזמא).

Zu S. 92 f.: Weder die Redaktion, noch die wissenschaftlich Gebildeten unter den Lesern der Allg. Ztg. d. Judent. hatten

etwas einzuwenden, als daselbst am 29. 1. 1901 Dr. M. Silberstein folgenden historischen Gallimathias zum besten gab: „Wer könnte nun aber angesichts der Sentenz (Seneca's) ‚Res optima est, non sceleratos extirpare, sed scelera‘ zweifeln, dass wir hier das bekannte treffliche Wort[1] der frommen Beruria, des edlen R. Meïr gottesfürchtiges [sic] Weib, vor uns haben! So besitzen wir in diesen Seneca'schen Sentenzen[2] den, wie uns scheint, unwiderleglichen Beweis (!) für das Eindringen jüdisch-ethischer Ideen in den Gedanken- und (!) Vorstellungskreis der alten Römer.“ Ich zweifle, ich widerlege: Seneca, der von 54 vor bis 38 nach Christus lebte, hätte es wunderlich anfangen müssen, um von der im zweiten Jahrhundert nach Chr. lebenden Berurja zu lernen, die seinen zum geflügelten Worte gewordenen Satz vielleicht von ihrer in römischen Kreisen nicht unbekannten Schwester (Abodah sarah 18a) vernommen hatte.

Zu S. 96f. Im aram. Texte stand wohl כרשאי oder ברשות עצמו (aus eigener Autorität). Noch die Tholdoth (vgl. mein „Jüdisch-deutsches Leben Jesu“, Leipzig 1895) machen es Jesu zum Vorwurf, daß er „ohne Erlaubnis seines (vermeintlichen) Lehrers“ Halachah (Lehrnorm) vorgetragen habe.

Zu S. 104: Viel törichter als die immerhin doch zunächst nicht ganz unwahrscheinliche Meinung über Jesu Abhängigkeit von den Rabbinen ist der Wahn, er habe buddhistische Lehren gekannt. Alles derart „Bewiesene“ besteht aus Trugschlüssen und Fälschungen. Die neueste Fassung der Mär ist die von Felix Lorenz in Berlin, wonach Christus in einem buddhistischen Kloster bei Alexandria (!) am Rande der syrischen Wüste vom 13.—30. Jahre geweilt habe. (Deutscher Kampf, Leipzig 1905, V, 38ff.)

---

[1] [Berachoth 10a: In R. Meïrs Nachbarschaft wohnten Nichtswürdige, die ihn vielfach kränkten. Da betete er zu Gott um ihren Tod. Sein Weib Berurja aber sprach zu ihm: ... Heißt es denn (Ps. 104, 25): „Vergehen sollen die Sünder?“ Es heißt doch: „Die Sünden!“ ... Bitte daher, daß sie Buße tun; dann gibt es keine Frevler mehr! B.] ||
[2] [Vorher hat S. „bewiesen“, daß Seneca zwei Sentenzen von Hillel habe, was zwar schwerlich stimmt, aber historisch noch anginge. Man hört solche Behauptungen heute an, während man doch über die lächelt, die den Briefwechsel zwischen Seneca und Paulus für echt hielten. B.]

Register.

(Die deutschen Zahlen bezeichnen die Seiten dieser Schrift.)

[1] Die römische Zahl in (Klammern) ohne weiteren Zusatz bedeutet das Jahrhundert nach Chr., in dem jeder Rabbi lebte; v. = vor Chr.; n. (bei Unterscheidungen) = nach Chr.; st. = starb; A = Anfang, E = Ende, M = Mitte. — Da die Chronologie der Rabbinen den meisten eine Terra incognita ist, werden diese bescheidenen Angaben manchem willkommen sein.

Hartmann & Wolf, Leipzig.

BS 2532 .B62	300612 Bischoff Jesus und die rabbinen

UNIVERSITY OF CHICAGO
50 711 125